مفاهيم في العقيدة

القول الفصل في آيات طال حولها الجدل

الجزء الرابع

ضوابط التعامل مع مسائل صفات الله تعالى

كتبه

ثائر أحمد سلامة

راجعه وعلق عليه

الأستاذ يوسف نجيب الساريسي

الطبعة الثالثة

مزيدة ومنقحة

1442هـ / 2021 م

مفاهيم في العقيدة

القول الفصل في آيات طال حولها الجدل

الجزء الرابع

ضوابط التعامل مع مسائل صفات الله تعالى

الطبعة الثالثة
مزيدة ومنقحة
1442هـ/ 2021م



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيم

قال ابن قدامة رحمه الله تعالى: (إِذَا سَـــأَلَنْا سَـــائِلٌ عَنْ مَعْنَى هَذِهِ الْأَلْفَاظِ قُلْنَا: لَا نَزِيْدُكَ عَلَى الفاظِهَا زِيَادَةً تُفِيْدُ مَعْنًىَ، بَلْ قِرَاءَتُهَا تَفْسِيْرُهَا مِنْ غَيْرِ مَعْنًىَ بِعَيْنِهِ وَلَا تَفْسِيْرٍ بِنَفْسِـهِ، وَلكِنْ قَدْ عَلِمْنَا أَنَّ لَهَا مَعْنًىَ فِي الْجُمْلَةِ، يَعْلَمُهُ الْمُتَكَلِّمُ بِهَا، فَنَحْنُ نُؤْمِنُ بِهَا بِذَلِكَ الْمَعْنَىْ، وَمَنْ كَانَ كَذَلِكَ؛ كَيْفَ يُسْأَلُ عَنْ مَعْنًىَ؟ وَهُوَ يَقُولُ: لَا أَعْلَمُهُ!!)

وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى في الفتح: وَقَالَ ابْنُ دَقِيقِ الْعِيدِ فِي الْعَقِيدَةِ: تَقُولُ فِي الصِّـفَاتِ الْمُشْـكِلَةِ إِنَّهَا حَقٌّ وَصِدْقٌ عَلَى الْمَعْنَى الَّذِي أَرَادَهُ اللَّهُ، وَمَنْ تَأَوَّلَهَا نَظَرْنَا فَإِنْ كَانَ تَأْوِيلُهُ قَرِيبًا عَلَى مُقْتَضَى لِسَـانِ الْعَرَبِ لَمْ نُنْكِرْ عَلَيْهِ، وَإِنْ كَانَ بَعِيدًا تَوَقَّفْنَا عَنْهُ وَرَجَعْنَا إِلَى التَّصْــدِيقِ مَعَ التَّنْزِيهِ. وَمَا كَانَ مِنْهَا مَعْنَاهُ ظَاهِرًا مَفْهُومًا مِنْ تَخَاطُبِ الْعَرَبِ حَمَلْنَاهُ عَلَيْهِ لِقَوْلِهِ ﴿عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ فَإِنَّ الْمُرَادَ بِهِ فِي اسْـتِعْمَالِهِمُ الشَّـائِعِ حَقُّ اللَّهِ فَلَا يَتَوَقَّفُ فِي حَمْلِهِ عَلَيْهِ، وَكَذَا قَوْلُهُ (إِنَّ قَلْبَ ابْنِ آدَمَ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ) فَإِنَّ الْمُرَادَ بِهِ إِرَادَةُ قَلْبِ ابْنِ آدَمَ مُصَرَّفَةٌ بِقُدْرَةِ اللَّهِ وَمَا يُوقِعُهُ فِيهِ، وَكَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ مَعْنَاهُ خَرَّبَ اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ، وَقَوْلُهُ: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ مَعْنَاهُ لِأَجْلِ اللَّهِ، وَقِسْ عَلَى ذَلِكَ وَهُوَ تَفْصِيلٌ بَالِغٌ قَلَّ مَنْ تَيَقَّظَ لَهُ،

وقال مرعي الحنبلي في أقاويل الثقات: وقال الإمام فخر الدين صـرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصـل وهو إما لفظي أو عقلي فالأول لا يمكن إعتباره في المسـائل الأصـولية لأنه لا يكون قاطعا لأنه موقوف على انتفاء الإحتمالات العشرة المعروفة[1] وانتفاؤها مظنون والوقوف على المظنون مظنون والظني لا يكتفى به في الأصول

وأما العقلي فإنما يفيد صـرف اللفظ عن ظاهره لكون الظاهر محالا، وأما إثبات المعنى المراد فلا يمكن بالعقل لأن طريق ذلك ترجيح مجاز على مجاز وتأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن إلا بالدليل اللفظي والدليل اللفظي في الترجيح ضـعيف لا يفيد إلا الظن والظن لا يعول عليه في المسـائل الأصـولية القطعية فلهذا اختار الأئمة المحققون من السـلف والخلف بعد إقامة الدليل القاطع على أن حمل اللفظ على ظاهره محال ترك الخوض في تعيين التأويل انتهى

وقال مرعي الحنبلي في أقاويل الثقات: مذهب السـلف وإليه ذهب الحنابلة وكثير من المحققين عدم الخوض خصوصا في مسائل الأسماء والصفات فإنه ظن والظن يخطئ ويصيب فيكون من باب القول على الله بلا علم وهو محظور ويمتنعون من التعيين خشـية الإلحاد في الأسـماء والصـفات ولهذا قالوا والسـؤال عنه بدعة فإنه لم يعهد من الصحابة التصـرف في أسـمائه تعالى وصـفاته بالظنون وحيث عملوا بالظنون فإنما عملوا بها في تفاصـيل الأحكام الشـرعية لا في المعتقدات الإيمانية، وروى الشيخان وغيرهما عن عائشة رضي الله عنها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه و سلم هذه الآية ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب﴾ إلى قوله ﴿أولوا الألباب﴾ آل عمران 7 قالت فقال رسـول الله صـلى الله عليه و سـلم «فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذرهم». انتهى

---

[1] راجع كتاب: أدلة الاعتقاد للمؤلف، فصـل أخبار الآحاد ونرى أنها لا تفيد القطع بذواتها، باب تعارض ما يخل بالفهم، والاحتمالات العشـرة هي: الاشـتراك والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص، وانتفاء النسخ، والتقديم والتأخير، وتغيير الإعراب، والتصريف، والمعارض العقلي.

الفهرس

المقدمة 17

تقسيم ابن حجر العسقلاني لأقوال الناس في الصفات: 18

أخطاء منهجية في التعامل مع مسألة الصفات 19

العقيدة بين منهج الصحابة ومنهج المتكلمين: 23

الإطار الأول: إطار منهج الاستدلال والتفكير: 24

بداية تشكل المنهج الأصولي في صدر الإسلام: 25

الدليل والبرهان والسلطان والطريقة العقلية في التفكير، معالم المنهج القرآني في التفكير! 25

مناهج الاستدلال الإسلامية مستقلة الشخصية 31

الإطار الثاني: طريقة بحث المسائل: 33

الإطار الثالث: القالب الذي صبت فيه التصورات العقدية: 34

عجائب فتح الأندلس بشرى من الرسول ﷺ 42

عودة إلى منهجنا في بحث الصفات 49

مفاصل المسألة: 50

المبحث الأول: 51

الأسماء والصفات والتنزيه والتعالي 51

مدخل لموضوع الأسماء والصفات 52

تنزيه الله تعالى وتعاليه 53

المبحث الثاني: 55

كيف نشأت مسألة الصفات؟ وهل لها أصل في صدر الإسلام؟ 55

كيف نشأت مسألة صفات الله؟ 56

رأي ابن حزم الأندلسي: 56

رأي الحافظ ابن حجر: 57

رأي الإمام أبي حنيفة النعمان 58

رأي المعتزلة 58

رأينا في نشوء المسألة: 59

لم تعرف قضية الصفات في صدر الإسلام: 60

نظرة سريعة على آراء الفرق المختلفة في مسألة الصفات 65

من خلال التوسع في رأي الإمام النبهاني في مسألة صفات الله تعالى 65

[رأي المعتزلة] 66
[رأي السادة الأشاعرة] 67
المبحث الثالث: 73
أدلة منع الجدل في ذات الله وصفاته 73
من أدلة منع التفكير والجدال في ذات الله وصفاته: 74
أدلة من القرآن الكريم: 74
أدلة من السنة النبوية، وشواهد من أقوال السلف: 76
المبحث الرابع: 78
ضوابط لازمة قبل الولوج إلى جوهر البحث 78
الضابط الأول: 79
الفرق بين إثبات الوجود وبحث الماهية أو المعنى: الكلام مثالا 79
مقدمة ضرورية لا بد أن تقرأها وتفهمها قبل قراءة ما بعدها: 79
مقدمة ثانية: الكلام: خبر وإنشاء وأقسامهما: 81
الضابط الثاني: 83
منع قياس الله تعالى على الشاهد: "الكلام" مثالا: 83
نسف شبهة خلق القرآن من جذورها 83
رأي المعتزلة 83
نقاش هذه الحجج: 84
كلام الله وعلمه وصفاته لا تخضع للزمان ولا للمكان: 85
الفرق بين قول موسى عليه السلام وبين كلام الله الواصف لما قال موسى ﷺ: 89
التعبير عن الموضوع الواحد بآيات متعددة 91
مرة أخرى: فرق بين إثبات الصفة وبين بحث معناها! 92
رأي الأشاعرة: الكلام النفسي والكلام المعبر عنه بالألفاظ 94
مع الفخر الرازي في كتابه: خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة: 95
الكلام والقول في اللغة: 98
نتابع مع كتاب الرازي: 100
الآيات التي تأولوها في القرآن الكريم: 104
المنهج الصحيح في التعامل مع مسألة كلام الله: 106
الضابط الثالث: 107
يحرم القول على الله بغير علم: القطع والظن في العقائد: 107

الضابط الرابع: 110

﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ 110

الضابط الخامس: 112

المحكم والمتشابه 112

الصفات بين التأويل والظاهر؟ 112

الأمر الأول: القطع بأحد المعاني الممكنة مستحيل ولا يجوز في العقائد 112

الأمر الثاني: المتشابه بين الظاهر والتأويل الصارف عن المعنى الظاهر 115

زعموا أن هذه الأخبار تدل على الصفات بظاهرها! 115

﴿وما يعلم تأويله إلا الله۞والراسخون في العلم﴾ 117

الناحية اللغوية 118

معنى المتشابهات: 122

الفائدة من ذكر المتشابهات 123

معنى التأويل: 125

معنى تأويل المتشابهات: 125

أسباب نزول الآيات 127

التفسير الموضوعي والسياق العام للآيات 128

منهج التعامل مع متشابه القرآن 129

الخلاصة: 131

الضابط السادس: 132

﴿تَاللهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ العَالَمِينَ﴾ 132

المبحث الخامس: 133

ماذا نعني بالصفات؟ وما هي تقسيمات الفرق المختلفة للصفات 133

فماذا نعني بقولنا: الصفات؟ 134

تقسيمات الصفات: 135

تعريف الصفات: 135

تقسيم الأشاعرة للصفات: 136

صفات ذات وصفات أفعال: 137

صفات بائنة، وصفات لا تنفك عن الذات: 137

صفات عقلية وصفات خبرية 138

رأي المعتزلة: 138

مبحث في العلاقة بين الأسماء والصفات والذات:	139
تقسيم الإمام البيهقي للصفات	140
تقسيم الإمام الجويني للصفات	141
تقسيم ابن كُلاَّب للصفات	141
تقسيم الإمام الرازي للأسماء:	142
الرأي الصحيح للعلاقة بين الذات والصفات:	143
الاسم والمسمى	143
اشتقاق الاسم:	143
الأسماء توقيفية فهل الصفات كذلك؟	144
المبحث السادس:	146
﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾:	146
﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾	147
﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾	149
مبدأ السببية:	151
﴿هُوَ اللَّهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾	151
الخلق لغة:	153
وبالتدقيق نخلص إلى فهم أدق لمعنى الخلق:	155
الخلق والبراية والإفراء:	155
التفريق بين فعل الإنسان وفعل الله تعالى:	157
المبحث السابع:	161
مخالفة صفات الله تعالى لصفات المخلوقات	161
هل يوصف الله تعالى بالشيء؟	162
أنواع الصفات ومعنى الخاصيات:	163
البحث في الصفات فرع عن البحث في الذات	164
سلب النوع الأول من الصفات عن المولى:	164
الصفات "المشتركة في اللفظ" بين صفات الله وصفات الانسان	165
﴿الحي القيوم﴾	165
صفة حقيقية وصفة إضافية:	167
اعتبار الصفات النفسية بغاياتها لا بأوائلها:	167
الصفة الإضافية أثر للصفة الحقيقية:	168

صفة العزة وصفة الرحمة لله تعالى: 169
صفة العلم لله تعالى: 171
نموذج للتفريق بين صفات الله تعالى وصفات البشر: ما هو تعريف العلم؟ 172
تعريف العلم: 172
عدم الإحاطة بعلم البشر فكيف بعلم الله!: 176
﴿قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾: 177
صفة الرحمة: 179
إطلاق المعنى على صفات البشر مجاز، ولا يشبه المعنى المراد لصفات الله: 180
الأساس الصحيح للتعامل مع هذه الصفات: 181
﴿كيف تحيي الموتى؟﴾ 182
﴿وَمَا رَبُّ الْعَلَمِينَ﴾ 182
المبحث الثامن: 184
معنى أن القرآن مبين، الفهم الإجمالي ما هو؟ 184
معنى أن القرآن مبين: 185
المتشابه نوعان: لفظي يعلمه الراسخون في العلم، ومعنوي لا يعلمه إلا الله 188
ماذا نعني بالفهم الإجمالي للصفات؟ 189
المخالفة في النوع، والمخالفة في الماهية: 191
معنى الفهم الإجمالي: 192
تفويض معاني الكلمات المفردة 193
تفويض معاني الصفات: 193
فهم متعلقات الصفة: 194
التعطيل والتفويض: 194
المبحث التاسع: التفسير واللغة والتفكير، كيف نفهم مسائل الصفات في ضوء سنن العرب في لغاتها؟ 196
مدخل مهم جدا لنقض منهج السلفية في مسائل الصفات 196
ومفتاح رئيس للتعامل مع مسألة الصفات وهو: اتخاذ الأساس اللغوي وكيفية التفكير أصلا للتعامل مع مسائل الصفات، 196
مدخل لنقاش خمسة أركان قام عليها مذهب السلفية: 197
أولاها: إعمال الحقيقة مقدم على اللجوء إلى المجاز، ولا يصار إليه إلا إن تعذرت الحقيقة. 197
وثانيها: قولهم ما مجمله: أن القرآن مبين، ولم ينتقل الرسول عليه سلام الله إلى جوار ربه إلا بعد أن تركنا على المحجة البيضاء، فلم يتركنا في موضوع الصفات هملا، أو عرضة لشبهات المبطلين، وتأويلات المتأولين، وهي من أخطر قضايا

الدين، فلا بد أنه عليه سلام الله علم معاني تلك الصفات، ويعلمها كذلك العلماء من المسلمين، وأن الوحي خاطبنا بما نفهم، لا بما لا نفهم 197
وثالثها: إثبات ما أثبت الله لنفسه وما أثبته له رسوله ﷺ من أسماء وصفات من غير تشبيه ولا تجسيم ولا تعطيل ولا تكييف، لذا فهم يقولون: يد لا كالأيدي، ويقولون: يد على نحو يليق بالله جل وعلا، ويتفرع عن هذا إصلات سيف التعطيل في وجه من يتأول صفة من الصفات، أو من لم يتعامل مع الصفات على ظواهرها وفق منهجهم في التفكير. 197
ورابعها: الادعاء بأن للصفات الخبرية معنى ظاهريا يجب حملها عليه، ويدّعون فهم المعنى، وتفويض الكيفية. 197
وخامسها: ادعاؤهم بأن صفات السميع والبصير تشبه معاني الصفات التي عند البشر، وبالتالي فلا يصح تعطيل صفة الوجه واليد، كما لا يصح تعطيل صفة السميع والبصير، وكما ثبتت تلك بلا تكييف، تثبت الثانية على نفس الشاكلة، 197
هذا المبحث معد خصيصا لبيان الموقف الصحيح من هذه القضايا. 197
اللغة العربية وصفات الله 198
بنية اللغة العربية: 198
المعنى والدلالة: 199
تغير اللغات: 200
استخدام القرآن لبعض الحقائق العرفية عند الجاهليين: 201
الآيات المتشابهة وصفات الله: 202
الدلالات التعبيرية في اللغات العامية 204
اللغة وعاء الفكر، 205
علم البيان وعلم المعاني: 207
علم البيان: 209
أركان علم البيان 209
كيف تعبر العرب عن المسميات: 210
من سنن العرب في لغاتها: 211
﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ ﴿الله يستهزئ بهم﴾ 216
دقة العرب في استعمال اللفظ الملائم للمعنى تماما: 217
معرفةُ خصائصِ اللغةِ: 218
شيءٌ من فقه اللغة وسر العربية: 218
أما معنى الفكر 221
مجالات تفكير العقل البشري محصورة فيما يلي: 222
وإليك التفصيل: 224

التفسير والمعاني: 226
عملية التفكير 227
الربط الفكري 227
قوانين التفكير: 227
الرابط بين ما سبق وبين موضوع معاني الصفات: 229
حاجة المادة إلى صورتها 229
التفكير في المادة يتم بالربط بين المادة وصورتها 230
الحكم على الشيء، فرع من تصوره، وإثبات الوجود يختلف عن بحث الماهية: 231
الْعِلْمُ وَالْمَعْرِفَةُ: التَّصَوُّرُ وَالتَّصْدِيقُ: 234
لنلخص قليلا حتى نفهم مرادنا من البحث: 237
اللغة وعاء الفكر: 238
المبحث العاشر: 242
هل اليد والوجه والعين صفات؟ وما هو الموقف الصحيح منها 242
بدعة ابن كُلّاب في الصفات وتبعية أهل الحديث له: 243
صفات أم أبعاض؟!: 244
رأي ابن الجوزي في مذهب الحنابلة المبتدع في الصفات: 244
الوجه صفة أم كناية عن الذات؟ رأي البيهقي 246
الوجه صفة أم كناية عن الذات؟ آراء المفسرين 246
منهج خطأ، وبدعتان جليتان 248
رأي الإمام البزدوي في "صفة" اليد: 249
تركيب لغوي لا كلمات منفردة: 250
مقدمة ضرورية لتوضيح البحث في الحقيقة اللغوية لليد 251
كلام يكتب بماء الذهب! 251
﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَن نُّؤْمِنَ بِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ 252
الحقيقة اللغوية لليد 253
حقيقة كلام السلفية الوهابية في اعتبار الجوارح صفات 255
إذا أفضى الاشتراك إلى صورة صفة فعل فهل يشتركان في المعنى؟ 256
الاشتراك في اللفظ لا يفضي إلى الاشتراك في المعنى: السميع مثالا: 257
من أقوال أهل العلم في أن المعاني غير مشتركة: 261
يد الله، مرة أخرى مع منهج السلفية 265

لوازم الألفاظ ومعانيها 266
ما هي الدعوى محل الخلاف، والتي ركزنا البحث عليها؟ 268
فهاتوا بينوا لنا معنى تلك الصفات حتى نفهمها نحن أيضا!! 270
مسلك تفويض العلم بالمراد بالمتشابه إلى الله عز وجل 271
طعن ابن تيمية رحمه الله في هذا المسلك: 272
الاعتراضات على مسلك ابن تيمية رحمه الله في هذه الألفاظ: 273
الاعتراض الأول: أنه قد يفضي إلى إدخال الظن في العقيدة 273
الاعتراض الثاني: أنه مسلك يخلو من الضوابط في إثبات الصفات: 277
خمسة أركان قام عليها مذهب السلفية 277
الاعتراض الثالث: انعدام الضابط الذي يضبط متى يسلك مسلك التأويل ومتى يمنع: 279
شناعة هذه القاعدة والركاكة التي انتهى إليها هذا المسلك في إثبات الصفات: 279
أمثلة يتبين فيها اضطرابهم في التأويل ورفضه: 280
أربع قضايا في رأي العلامة ابن تيمية 287
تناقضات وإشكالات 288
أية صفة تحمل معنى التجسيم والمحدودية يرفض ذلك المعنى رفضا باتا 290
المبحث الحادي عشر: 293
منهج التفويض هو المنهج الصحيح، لا تريغوا للصفات المعاني: 293
الأساس الصحيح للتعامل مع هذه الصفات: 294
لا نُريغُ للصِّفات المعاني: 295
أقوال السلف تنص على بلا معنى ولا تفسير ولا كيفية: 301
تعارُض ما يُخِل بالفَهم 308
ما أراه في المسألة 314
وجوب القطع في أدلة الاعتقاد 317
هل يستطيع العقل التفكير في ذات الله أو في صفاته؟ 318
ما هي حدود التفكير، وأين يجب أن يتوقف العقل؟ 318
علاقة السببية 324
قياس الله على الشاهد: كيف تقيم علاقة بين واقع محسوس وبين ما لا يقع الحس عليه؟ 326
التفكير في المستحيل، وفيما لا يقع الحس عليه 328
قوانين التفكير: 333
مفهوم العلم هو إدراك لازم الدليل: 334

بماذا يخدم هذا بحث الصفات؟ 336
المبحث الثاني عشر: 338
صفة الذات وصفة الفعل، 338
الله ليس محلا للحوادث لا في صفات ذاته ولا في صفات أفعاله 338
صفة الذات وصفة الفعل 339
صفات الفعل 340
صفات الفعل من زاوية بحث المُتَعَلَّقات 340
الرابط والعلاقة الدقيقة بين الزاويتين: 344
صفات الفعل من زاوية منع أن يكون الخالق محلا للحوادث: 345
قلنا أننا نريد بحث العلاقة بين صفات الفعل وبين مسألة الحدوث: 351
﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ﴾: 354
مفهوم الزمن: 355
أفعال الله أيضا تختلف عن أفعالنا 359
صفات الفعل عند الباري حادثة عند ابن تيمية: 360
المبحث الثالث عشر: 363
﴿الرحمن على العرش استوى﴾، لا كيفية لصفات الله تعالى 363
﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ 364
الروايات التي نقلت لنا مقولة إمامنا مالك رحمه الله. 369
مامعنى الكيف في قول مالك (والكيف منه غير معقول) 373
الكيفية في اللغة: 373
* أما الكيفية في الاصطلاح فقد استعمل الأئمة الكيفية في صفات الله تعالى بمَعْنيين: 374
الأول: بمعنى الجسمية و التشخص: 374
والثاني: الكيفية بمعنى حقيقة الصفات وكنهها 375
المبحث الرابع عشر: 378
﴿ليس كمثله شيء﴾، 378
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ 379
المبحث الخامس عشر: 382
هل يفضي الاختلاف في فهم الصفات للكفر؟ 382
هل يكفر المجسمة؟ 383
موقف الباقلاني من الصفات مثالا: 385

خاتمة 388
المراجع 391

المقدمة

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى،

لا شك أن قضية التعامل مع آيات صفات المولى عز وجل قد أخذت مكانة كبيرة في الفكر الإسلامي، بل إنك لا تكاد تبحث قضية عقائدية اختلفت فيها الفرق بين مخطئ ومصيب، إلا وتجد سوء فهم مسألة الصفات أحد أركانها التي شكلت أساسا لافتراق الفِرَقِ في الرأي والفهم!

ولقد تناوَلَتْها الفِرَقُ بمنهجيات مختلفة بل متناقضة أحيانا، وألقت بظلال كثيفة من الغموض على أذهان كثير من المسلمين خصوصا العوام منهم.

فلما رأينا ذلك شمرنا عن سواعد الجد، وإننا نتوجه ببحثنا هذا إلى كل مسلم، طالبين منه أن يعمل عقله فيما سيقرأ، وأن يضع فكره من وراء عقله، وأن يعرف الرجال بالحق، ولا يعرف الحق بالرجال، وأن يعلم أنه ربما يكون على خطر عظيم في معتقده، وهو يظن نفسه على الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه، فإنّا إن شاء الله آتيه بما يبعث الطمأنينة وسكون النفس إلى مفاهيم هذه المسألة، وواضعين أمامه عشرات التساؤلات التي ستمحق الخطأ في هذه المسألة محقا بحول الله تعالى، فلتُقْبِلْ أخي المسلم بقلبٍ راغبٍ في الوصولِ للحقِ، والله الهادي لسواءِ السبيل.

ولبلوغ مرام إنجاز هذا البحث، أبحرنا في بطون الكتب، منقبين عن محاور القضية ومفاصلها، وعن المنهجيات التي تعاملت معها، فكانت مناهج التعطيل، والتأويل، والتفويض، وتفويض المعنى وتفويض الكيفية، والتكييف، والتمثيل، والتشبيه، والتجسيم، والتنزيه، والنفي، والفهم الإجمالي، وقاعدة: (أمرّوها كما هي من غير تكييف) كلها كالبحر المتلاطم الأمواج، فحتى على صعيد الفرقة نفسها، تجد تباينا في المواقف حيال بعض هذه المفاهيم.

تقسيم ابن حجر العسقلاني لأقوال الناس في الصفات:

ولقد قسم العلامة الهمام، ابن حجر العسقلاني رحمه الله في الفتح أقوال الناس في الأسماء والصفات إلى ستة أقوال:

1. "قولان لمن يجريها على ظاهرها:

أحدهما: من يعتقد أنَّها من جنس صفات المخلوقين، وهم المشبِّهة، ويتفرع من أقوالهم آراء.

والثاني: من ينفي عنها شبهةَ صفة المخلوقين، لأن ذات الله لا تشبه الذوات، فصفاته لا تشبه الصفات، فإن لكل موصوف صفات تناسب ذاته وتلائم حقيقته. وهؤلاء المشبِّهة الذين يقولون بالصفات على ما معروف ولكنها تليقُ بذاته وتختص به.

2. قولان لمن يثبت كونَها صفة ولكن لا يجريها على ظاهرها:

أحدهما: يقول لا نؤِّول شيئاً منها، بل نقول الله أعلمُ بمراده،

والآخر: يؤول ويقول مثلاً؛ معنى الاستواء الاستيلاء، واليد القدرة ونحو ذلك.

3. قولان لمن لا يجزم بأنَّها صفة،

أحدهما: يقول: يجوز أن تكون صفة وظاهرها غير مراد، ويجوز أن لا تكون صفة.

والآخر: يقول لا يخاض في شيء من هذا، بل يجب الإيمانُ به، لأنه من المتشابه الذي لا يدرك معناه، أي لا سبيل للعلم به"[2].

---

[2] ينظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري: كتاب التوحيد: باب (22) ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ حديث (7418-7428): 13/ 502. وكتاب مناهج الأدلة في بحث أسماء الله وصفاته للبدراني. وقال مرعي الحنبلي في أقاويل الثقات: "إعلم وفقك الله أن التفسير هو بيان معنى اللفظ الخفي والتأويل هو أن يراد باللفظ ما يخالف ظاهره أو هو صرف اللفظ عن ظاهره لمعنى آخر وهو في القرآن كثير ومن ذلك آيات الصفات المقدسة وهي من الآيات المتشابهات" انتهى، فالشاهد هنا أن الله تعالى بين أن تأويل هذه الآيات المتشابهات لا يعلمها إلا هو والراسخون في العلم، فهو تأويل إذن، أي صرف للفظ عن ظاهر معناه!!! فتفكر كيف أن طبيعة آيات الصفات من المتشابه، فأساس البحث يقتضي أنها تخضع للتأويل أي لصرف اللفظ عن ظاهر معناه وإلا لم تكن من المتشابه بل كانت من المحكم فتأمل يرحمك الله!!!

أخطاء منهجية في التعامل مع مسألة الصفات

ولو شئت أن أضعك في صورة بعض الأمور المهمة التي ينبغي لك معرفتها قبل قراءة الموضوع فاعلم ما يلي:

أولا: قد تجد **أقوالا تنسب لعلماء**، إذا نقبت وبحثت قد تجد إما أنهم ما قالوها، ولا وردت في كتبهم، فلدينا إذن **مشكلة التثبت من الآراء**، وبعض الكتب المحققة تخلو من بعض العبارات التي تثبتها كتب أخرى!!

ثانيا: أو أنهم قالوها ولكن في سياق مغاير تماما للسياق الذي استشهد ناقله بتلك الأقوال فيها عليه، ويتفرع عنها:

فإما أن يكون ناقلها لم يفهم دقة الخلاف بين ما ينقله وبين ما يقوله[3]، ولعلك ستجد عشرات الأقوال التي تنقل عن السلف لتحصيل نَسَبٍ بين مذهبٍ معينٍ وبينهم، وتلك الأقوال حجة على قائلها لا حجة له، وآفته أنه لم يستوعب الفرق الدقيق بين ما يقوله وبين ما قاله من ينقل عنهم، وسنقف على ذلك بإذن الله.

أ) أو أنه ينقل الرأي في سياقٍ يوحي بأن مراد قائله هو كذا، مع أنه على النقيض من ذلك كلية،

ب) أو أن قائل ذلك الرأي له أقوال أخرى وآراء تساعد على فهم مذهبه، فكان من الظلم والتعسف أن تقتطع جملة من القول وردت في سياق كلام معين، أو رأي سابق له رأي لاحق مغاير له، أو غير ذلك

ت) أو أن ذلك القول جاء بروايات متعددة، فخدمت بعض الفاظ بعض الروايات ما يريد هذا الناقل الاستشهاد به عليه، وكان الواجب أن يتعرض للروايات الأخرى من جهة، ولمجمل رأي صاحب تلك المقولات من جهة ثانية للوقوف على موقف صاحب تلك الأقوال من هذه المسألة:

وللتمثيل على تلك الأخيرة: النص الذي ورد عن الإمام مالك رضي الله عنه إذ سأله السائل عن ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، لتجد فرقاً متناقضة نقلته وفهمته على أنه مؤيد لمذهبها!! ووردت فيه روايات مثل: والكيف مجهول، و: الكيف منه غير معقول، و: ولا يقال عنه كيف وكيف عنه مرفوع، وغيرها، فجملة: والكيف مجهول قد توحي بإثبات كيف، ولكنه مجهول، وجملة: ولا يقال عنه كيف تنفي الكيف، وهكذا، وسيأتي تفصيله لاحقا إن شاء الله تعالى.

وكذلك سنمثل بما نقله العلامة ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهما الله تعالى من كلام الإمام الباقلاني في الصفات لنحقق فيه فانظره في موضعه من الكتاب.

---

[3]) فمثلا قال معبد الجهني: "لاَ قَدَرَ وَالأَمْرُ أُنُفٌ"، ونقلت كلمته لعبد الله بن عمر رضي الله عنهما منبتة عن السياق الذي قيلت فيه، فظهر كأنها نفي للقدر في العقيدة، في حين أن السياق كان سياق الرد على الجبرية، إذ كانوا يشيعون بين الناس أن أمرَ الحُكم من القدر، ومعلوم أن الدولة الأموية التي كانت تشيع آراء الجبرية، كانت تفعل ذلك لتبرير وصول الحكم إلى بعض أمرائها مع وجود الأفضل، على اعتبار أن ذلك من القدر، ولتبرير قضية توريث الحكم، وكانت بدعة أنكرها معبد، وكلا الأمران يقع في دائرة التكليف لا في العقيدة، فكان رد معبد من باب بيان أن الأمر في دائرة التكليف لا من دائرة القدر، يدل على ذلك أنه قال: والأمر أنف، قال الجوهري في الصحاح: وروضة أُنُفٌ بالضم، أي لم يَرْعَها أحد، وكأسٌ أُنُفٌ: لم يُشْرَبْ بها قبلَ ذلك، انتهى، وهذا يعني أن الأمر أي الحكم أُنُفٌ، ليس بولاية عهد، بل شورى، ولا علاقة له بالقدر. قال علي سامي النشار في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلامي: "إن الرجل كان يدافع عن شرعية التكاليف فقط، فنفى أن يكون القدر سالبا للاختيار، فانتهى مذهبه إلى ما انتهى إليه"، انتهى، أي أن القدرية توسعت واختلف رأيها وخرج عن الأصل الذي دافع عنه الحسن البصري ومعبد الجهني، ويراجع كتاب مناهج الأدلة في بحث أسماء الله وصفاته للأستاذ هشام البدراني، فالشاهد هنا أهمية الاعتناء بالسياق الذي ورد فيه النص للحكم عليه، لا الدفاع أو محاكمة رأي معبد الجهني في المسألة فتلك فرقة انتهت، وآراء في بطون الكتب يحكم الله فيها.

ثالثا: ثم مما يزيد الأمر صعوبة، طبيعة الخلافات بين الفرق الإسلامية المختلفة، **فغلب على أتباعها التعصب لمذاهبهم**، والحمل على أَتْباعِ الآراء الأخرى، بل قد تجد نصوصا محكمة عند بعض هذه الفرق حول مسألة ما، ونصوصا أخرى تحتمل أكثر من معنى، أو قد تكون عالجت المسألة بشكل خطأ، فقلما تجد الإنصاف في أن نرد المتشابه هذا إلى المحكم لندرسه في ضوئه، أو لنبين وجه الخطأ في ضوئه، حتى لا يقع المسلم في خطأ جراء التعصب لمذهبه، أو الانتصار لشيخه، في خضم الخصومة بينه وبين غيره، بل أحيانا ما تجد إبرازا للأقوال المشكلة، وتجنبا للتعرض للأقوال البينة الواضحة، **كأن المسألة صراع بين مذاهب كل ينتصر لمذهبه وينتقص من مذهب مخالفه**.

رابعا: ثم إن **مناهج التفكير** مختلفة عند المدارس المختلفة، فقد تبني مدرسة ما، جملة من الأحكام بناء على مقدمات معينة، أو على استعمال المنطق في التفكير، ثم تحاكم بناء على هذه النتائج والأحكام أصحاب مدرسة تعترض على جملة من تلك الأحكام ولا تسلم لها بها، فتلزمها بإلزامات قد تَلزمها وقد لا تَلزمها، سنحقق في ذلك بإذن الله، وكمثال على ذلك تجد مثلا أن العلامة ابن تيمية رحمه الله تعالى انطلق من منطلقات معينة في التعامل مع هذه القضايا، وبنى على منطلقاته تلك أسس منهجيته في التعامل مع الصفات، وخصومه بنوا منهجياتهم على أسس أخرى، وقواعد في التفكير، لم يسلم لهم ببعضها أحيانا، فجرت محاكمته على ضوء ما لم يقر به ابتداء من لوازم قد تلزم، وقد لا تلزم، أو منطلقات تأصيلية للمسألة لم يسلِّمْ بها، فتاه في هذا الركام وفي هذا الخضم من لم يقف على كل ذلك بدقته، ليعرف تحرير موضع النزاع، ومنطلقات حله لدى كلا الطرفين، ثم راح البعض يجتزئ نصا من هنا وآخر من هناك ليضعه في سياق أن هذا لا يُفهم منه إلا التجسيم، أو التشبيه، وراح الطرف الثاني (أي العلامة ابن تيمية رحمه الله وأتباعه) يدعون أن هذه الإلزامات لا تلزمهم، وأتوا بحججهم ردا على تلك الاتهامات، لذلك كان لزاما أن نضع منهجية صحيحة في التفكير لنرى هل تلزمهم أم لا؟

فكانت أفضل منهجية هي الأساس اللغوي وشرح معنى التفكير، لذلك ستجد إطنابا فيه لندرة من تعرض له في مثل هذه الأبحاث، ثم لنقرر بأنهم إذ لم يقروا ابتداء بتلك الإلزامات، فإنهم على رأي إسلامي معتبر وإن كان مجانبا للصواب، إلا أنه يختلف عن رأي أصحاب مدرسة التجسيم والتشبيه كثيرا، فلا يصح حشر هؤلاء مع هؤلاء،

وعلى الرغم من **أن هذه القضايا ليست عرضة للصواب والخطأ، وليست عرضة لأن يؤجر المخطئ في اجتهاده**، إلا أننا نسجل هنا أن ما كان قطعيا في مسائل الأسماء والصفات، فإنه لا يعذر المخالف فيه، وما كان دون القطع، فإن لِفَاهِمٍ يفهمه على أساس التأويل، أو لفاهم على أساسٍ معتبرٍ شرعًا، أن يفهماه **بما لا يخالف قطعيات في الأصول**، وما لا يتعارض مع آيات التنزيه، **والخطأ أن يوصله أي منهما إلى القطع أو الاعتقاد**، بل تبقى مثل هذه الأفهام المحتملة في دائرة الظنيات، ولا يترتب عليها تكفير المخالف إلا إذا كانت المادة المبحوثة من نوع القطعي الثبوت والدلالة، أو كان الرأي مناقضا لقطعيات.

لقد جاءت مسائل الاعتقاد التي أمرنا اعتقادها (ثبوتا ودلالة) في القرآن والسنة قطعية جازمة، لا تفضي إلى خلاف، ولا تحتمل تعدد الأفهام، فالجنة والنار، والصراط وأن الله واحد لا شريك له، ونبوة محمد ﷺ وما إلى ذلك من مسائل الاعتقاد كلها قطعية الثبوت والدلالة، لا يجوز الاختلاف فيها، لا فهما ولا ثبوتا، وقد شدد الشارع الحكيم على تحريم

الاعتقاد بالدليل الظني، وأمر بالتدليل على مسائل الاعتقاد، وأمر بإيصال الاعتقاد لدرجة العلم، ونهى عن التقليد في الاعتقاد،

ولكن مسائل أخرى، سميناها في كتابنا الآخر: أدلة الاعتقاد: بالمسائل المتعلقة بالاعتقاد، مثل مسألة: هل رأى محمد ﷺ ربَّهُ ليلة المعراج؟ وأمثال هذه المسائل التي ورد الدليل عليها غير قطعي في دلالته، فاحتمل فهمها أكثر من معنى، فمثل هذه القضية يكون الموقف منها هو ترجيح الرأي الذي يغلب على ظن المرجح بأنه أدق وأصوب وأقرب لفهم العرب، ويجري على أصول الدلالات، حتى إذا اطمأن إليه رجحه، ولم يوصل ترجيحه لدرجة القطع واليقين، فكان من باب تفسير القرآن الكريم، لا من باب الاعتقاد الذي يكفر منكره!

فحين تتكلم عن معاني آيات الصفات التي وردت بغيرما شرح قطعي لمعانيها، فتشرح تلك المعاني تفسيرا لها، كتفسيرك لقوله تعالى: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾، أو قوله تعالى: ﴿الرحمن الرحيم﴾، أقول: تفسير هذه الآيات أمر محمود، لكن هذا التفسير لا بد أن يكون جاريا على أساس الفهم الإجمالي لا التفصيلي، وأن ينضبط بضوابط التنزيه والتعالي، ونفي المشابهة والتجسيم، وأن يجري على قواعد العربية في لغاتها، والأهم أن لا يوصل للقطع والجزم إلا ما جاء الشارع بالقطع في معناه، لأنه في أخبار لا مجال للقطع في ثبوتها أو معانيها إلا عن طريق الوحي القطعي.

خامسا: تجد أن بعض المناهج تضع **قواعد للتعامل مع هذه المسائل**، ولكن هذه القواعد قد تصطدم بأدلة أخرى لا يصلح استعمالها معها، بإعمال المنهجية نفسها وفقا للقواعد المعتمدة في تلك المنهجية، فتجد الالتفاف عليها، والتحكم في التعامل مع الأدلة من غير وجه صحيح، اللهم إلا الآراء المسبقة التي قررت بعض الأحكام فما وافق تلك الأحكام أجروه على أساس تلك القواعد، وما خالفها أجروه على القواعد التي منعوا استعمالها بتحكم لا يليق ولا يصح، بشكل متعسف، مثل قاعدة إعمال الحقيقة هو الأصل ما لم تتعذر، فيصار إلى المجاز، وهي قاعدة صحيحة، **أسيء استعمالها**، فهنا السؤال هو ما هي **الضوابط** التي على أساسها نقول أن الحقيقة متعذرة؟

ومثالها: ما أخرجه الإمام مسلم بسنده عن أبي هريرة أن النبي ﷺ أمر من يريد النوم «بأن يضطجع على شقه الأيمن ثم يقول: (اللهم رب السموات ورب الأرض ورب العرش العظيم ربنا ورب كل شيء فالق الحب والنوى ومنزل التوراة والإنجيل والفرقان أعوذ بك من شر كل شيء أنت آخذ بناصيته اللهم أنت **الأول فليس قبلك شيء** وأنت **الآخر فليس بعدك شيء** وأنت **الظاهر فليس فوقك شيء** وأنت **الباطن فليس دونك شيء**»[4] ففي هذا الحديث مقابلة بين وصف الله عز وجل بأنه الظاهر مُفَسَّراً بأنه ليس فوقه شيء وبين وصفِه تعالى بأنه الباطن مُفَسَّراً بأنه ليس دونه شيء. فيختارون في الوصف الأول مسلكاً وفي الوصف الآخر مسلكاً آخر ولا يرضون بعكسه. ومن العجيب أن الحديث اشتمل قبل ذلك على مقابلة بين وصفين آخرين وهما الأولُ المُفسَّرِ بكونه ليس شيءٌ قبله والآخرُ الذي لا شيء بعده فلم يعترِضوا في الاستدلال بهذه المقابلة على تنزهه عن الوجود الزماني، ولما وصلوا إلى المقابلة التي يُفترض أن يتنبهوا إلى إشارتها إلى تنزهه عن الوجود المكاني عدلوا

4) صحيح مسلم 4 /2084(2713) وهو في سنن الترمذي 518/5(3481) وسنن أبي داود 312/4(5051) وصحيح ابن حبان 246/3(966) وغيرها.

عن ذلك ولم يراعوا حق هذه المقابلة التي تدل على تنزهه عن الوجود المكاني، لأن الظاهر الذي لا يكون شـيءٌ فوقه إذا كان هو الباطن الذي لا شيءَ دونه فلا يُعقل أن يكون مختصاً بالمكان [5] كما دلت المقابلة الأولى على تنزهه عن الوجود الزماني[6].

إذن فلدينا منهجية تثبت من هذا الحديث صـفة العلو بإعمال الحقيقة، ونفس النص لو أعملنا فيه القاعدة نفسها، أي إعمال الحقيقة، فاهمين أن هذا العلو علو مكان، سيدفعنا النص لإثبات التحتية، أو لإثبات الوجود في حيز أو مكان أو جهة[7]، ولو أعملنا الحقيقة، فهل سيترتب عليها التجسيم؟ أو إضافة صفات نقص في حق المولى؟ فإذا أفضت هذه القواعد لمثل هذه التناقضات فما هو العمل؟ هل هذا يكفي لإثبات تهلهل هذه المنهجية، وخلوها من الضوابط؟

---

5) أنظر إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل 82 ودفع شبه من شبه وتمرد 19

6) ونشير إلى تصريح ابن عثيمين في هذين المسلكين فيقول: "الظاهر من الظهور وهو العلو... الباطن كناية عن إحاطته بكل شيء ولكن المعنى أنه مع علوه فهو باطن فعلوه لا ينافي قربه عز وجل فالباطن قريب من معنى القريب" "فأنت ترى كيف كان الوصف الأول على ظاهره وكيف صار الثاني كناية ومفسراً بمعنى لانعرف وجه تفسيره به في اللغة"! عن: التجسيم للأستاذ صهيب السقار ص 44.

7) لا التحيز في مكان جائز في حق المولى عز وجل، ولا يقال كان في مكان وخلا منه بانتقال، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، ومن الأخطاء الشائعة: قول المسلم: يرضى عنك ساكن الأرض وساكن السماء، فلا يصح القول بأن الله يسكن السماء، فالسكن تحيز في مكان، والله منزه عن المكان، ونص القرآن: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ﴾. الملك، فقال: ﴿مَّن فِي السَّمَاءِ﴾ ولم يقل: من يسكن السماء، روى الحاكم وأحمد والترمذي والهيثمي في مجمع الزوائد واللفظ له: عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «أُبَشِّرُكُمْ بِالْمَهْدِيِّ يُبْعَثُ عَلى اخْتِلاَفٍ مِنَ النَّاسِ وَزَلاَزِلَ فَيَمْلا الأرض قِسْطاً وَعَدْلاً كَمَا مُلِئَتْ جَوْراً وَظُلْماً، يَرْضَى عَنْهُ سَاكِنُ السَّمَاءِ وَسَاكِنُ الأرض» قال علي القاري في مرقاة المفاتيح: "«يرضى عنه ساكن السماء» أي جنسه من الملائكة وأرواح الأنبياء عليهم [الصلاة] والسلام «وساكن الأرض» أي من المؤمنين أو حتى الدواب في البر والحيتان في البحر كما سبق في فضل العلماء". انتهى، وقال النووي في روضة الطالبين: "وأنه لو قال: لا إله إلا الله الملك الذي في السماء، أو إلا ملك السماء، كان مؤمناً، قال الله تعالى: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾. ولو قال: لا إله إلا ساكن السماء، لم يكن مؤمناً، وكذا لو قال: لا إله إلا الله ساكن السماء، **لأن السكون محال على الله تعالى"** انتهى

ومثله في أسنى المطالب لزكريا الأنصاري، ومن معاني حرف الجر (في) الاستعلاء؛ قوله تعالى ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: 71] أي **على جذوع النخل**، وهو مغاير للمعنى الظرفي المرتبط بالمكان كقوله تعالى ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ *فِي أَدْنَى الْأَرْضِ﴾[الروم: 2-3]، والاستعلاء في قوله تعالى ﴿مَّن فِي السَّمَاءِ﴾ استعلاء ملك وهيمنة لا سكنى وإقامة، لأن الله تعالى **كان** قبل أن يخلق السموات والأرض، ولأن من يوجد في حيز يكون محدودا ويكون الحيز أكبر منه لأنه يحويه، وهذا يناقض القطعي إذ يجعل الله شبيها بمخلوقاته أو تحيطه مخلوقاته، ويلزم منه التجسيم، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، فوجب الحمل على المعنى المجازي بأنه استعلاء ملك وهيمنة.

أضف إلى هذا أن «يرضى عنه ساكن السماء» خبر آحاد؛ وأخبار الآحاد لا يحتج بها في العقائد، كما بينا بشكل مفصل في كتابنا: أدلة الاعتقاد فراجعه.

وأما تخريج الحديث، فأخرجه من طرق أبي داود (4285)، والترمذي (2232)، وابن ماجه (4083) مختصراً، وأحمد (11484) وخلاصة حكم المحدث: إسناده ضعيف، ومن رجاله العلاء بن بشير وهو مجهول لكن قد توبع على بعضه، وأخرجه الحاكم في "مستدركه(8438) " وقال الحاكم "هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُخْرِجَاهُ. " لكن في إسناده: عمر بن عبيد الله: مجهول لم يوثقه أحد، وعبد الحميد الحماني: قال ابن معين: كان ثقة، ولكنه ضعيف العقل، وضعفه أحمد، وابن سعد، العجلي . أنظر: "تهذيب التهذيب(120 /6) "والقاسم بن خليفة: شيعي مجهول الحال، لم يوثقه أحد، أنظر: "الجرح والتعديل(7/109) " والحسن بن إبراهيم بن حيدر: لم نجد له ترجمة ولذلك رد الذهبي تصحيح الحاكم لإسناده، بقوله: "إسناده مظلم " انتهى، وأما قوله: (يرضى عنه ساكن السماء وساكن الأرض) فجاء في حديث أبي سعيد عند أحمد (11326) بسند ضعيف، أنظر "الضعيفة . (1588) "أنظر: الدرر السنية، وموقع الإسلام سؤال وجواب.

وأما حديث الجارية حين سألها الرسول ﷺ: "أين الله؟ فقالت: في السماء"، قال فيه الإمام النووي في شرح صحيح مسلم الجزء الخامس كتاب المساجد ومواضع الصَّلاة باب تحريم الكلام في الصَّلاة ونسخ ما كان من إباحته: "هذا الحديث من أحاديث الصِّفات، وفيها مذهبان تقدَّم ذكرهما مرَّات في كتاب الإيمان: أحدهما: الإيمان به من غير خوض في معناه، مع اعتقاد أنَّ الله ليس كمثله شيء، وتنزيهه عن سمات المخلوقات، والثَّاني: تأويله بما يليق به، فمن قال بهذا قال: كان المراد امتحانها هل هي موحِّدة تقرُّ بأنَّ الخالق المدبِّر الفعَّال هو الله وحده، وهو الَّذي إذا دعاه الدَّاعي استقبل السَّماء، كما إذا صلَّى المصلِّي استقبل الكعبة، وليس ذلك لأنَّه منحصر في السَّماء، كما أنَّه ليس منحصراً في جهة الكعبة، بل ذلك لأنَّ السَّماء قبلة الدَّاعين، كما أنَّ الكعبة قبلة المصلِّين، أو هي من عبدة الأوثان العابدين للأوثان الَّتي بين أيديهم، فلمَّا قالت: في السَّماء علم أنَّها موحِّدة وليست عابدة للأوثان. قال القاضي عياض :لا خلاف بين المسلمين قاطبة فقيههم ومحدِّثهم ومتكلِّمهم ونظَّارهم ومقلِّدهم أنَّ الظَّواهر الواردة بذكر الله في السَّماء كقوله تعالى﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ﴾الملك: 16] ونحوه ليست على ظاهرها بل متأوَّلة عند جميعهم "انتهى. فهو إذن من باب طباق الإيجاب بين لفظين متقابلين، كقوله تعالى: ﴿وانّه هو أضحك وأبكى﴾، في مقابلة السماء بالأرض.

العقيدة بين منهج الصحابة ومنهج المتكلمين:

ربما كان من المهم أن نضع دراسة هذه القضية المهمة في أطر ثلاثة:

الإطار الأول: إطار منهج الاستدلال والتفكير لنجيب عن سؤال: هل كان منهج الاستدلال والتفكير رجعا للمنهج اليوناني أم أنه كان إسلاميا صرفا؟ ونعني بمنهج الاستدلال والتفكير هنا: طريقة التفكير، أي الكيفية التي يجري عليها عقل الأمور، للوصول إلى معرفة حقيقة الشيء الذي يبحث عنه، أو لإدراك وجوده، أو للوصول للمعرفة وإصدار الأحكام، ونعني بمناهج الاستدلال: استعمال مناهج الاستنباط (القياس)، والاستقراء، والتمثيل، والجدل، والتقسيم، والاسترداد، والتجربة. وما شابهها من طرق!

والإطار الثاني: إطار طريقة بحث المسائل، أي قضايا الاعتقاد كيف بحثت، ما هي المسائل التي بحثها المتكلمون؟ هل بحثها الرسول ﷺ والصحابة أم لا؟ ولماذا؟ ما هو دور العقل ودور الوحي في تشكيل المفاهيم الصحيحة التي أراد لنا الشارع اعتقادها؟ كيف نفعل إذا حصل تعارض؟ متى يتوقف العقل؟ متى تكون القضية ظنية ولا يصلح بناء الاعتقاد عليها؟ كيف نرفع الظنية عن آحاد الأدلة؟ وهكذا.

والإطار الثالث: إطار القالب الذي صبت فيه هذه التصورات العقدية، لندرس الناحية الفلسفية التنظيرية والناحية العملية التي تجلي تأثير تلك القضايا في السلوك وفي تشكيل نمط العيش وتشكيل التصور العقدي الصحيح لتلك المسائل والصبغة الحضارية للأمة التي بها تتميز عن غيرها من الأمم.

وفي الحديث الضعيف أيضا المروي عن عمران بن حصين: قال النَّبيُّ ﷺ لأبي: «يا حُصينُ كم تعبدُ اليومَ إلهًا؟ قال: سبعةً؛ سِتًّا في الأرضِ وواحدًا في السَّماءِ، قال: فأيُّهم تعُدُّ لرغبتِك ورهبتِك؟ قال: الَّذي في السَّماءِ، قال: يا حُصينُ أما إنَّك لو أسلمتَ علَّمتُك كلِمتَيْن تنفعانك، قال: فلمَّا أسلم حُصينٌ قال: يا رسولَ اللهِ علِّمْني الكلمتَيْن اللَّتَيْن وعدتَني فقال: قُلِ اللَّهمَّ ألهِمْني رُشدي وأعِذْني من شرِّ نفسي» وهو من باب التوجه إلى إله السماء لا آلهة الأرض المزعومة في الرغائب والشدائد، لا أن الله تعالى محدود بالسماء. ثم إن السماء اسم يدل في بعض معانيه على كلِّ ما علاكَ فأَظَلَّك، والمطر ينزل من السماء أي من الغيم، والغيم في غلاف الأرض الجوي، وهذا يعني أن لفظ ﴿مَّن فِي السَّمَاءِ﴾ متأول بتوجه القلوب نحو الله تعالى بعلوه، لا توجه جهة ومكان، والله أعلم. قال اللغوي إبراهيم بن السّري الزّجاج أحد مشاهير اللغويين (311 هـ) ما نصه [تفسير أسماء الله الحسنى (ص/ 48)] : " العلي: هو فَعِيل في معنى فاعل، فالله تعالى عالٍ على خلقه وهو عليٌّ عليهم بقدرته، ولا يجب أن يُذهب بالعلو ارتفاع مكانٍ، إذ قد بيَّنَّا أن ذلك لا يجوز في صفاته تقدست، ولا يجوز أن يكون على أن يُتصور بذهن، تعالى الله عن ذلك عُلوّاً كبيراً ".

وقال أيضاً [المصدر السابق (ص/60)]: " والله تعالى عالٍ على كل شَىء، وليس المراد بالعلو ارتفاع المحلِّ، لأن الله تعالى يجلُّ عن المحلِّ والمكان، وإنَّما العُلو علوُّ الشأن وارتفاعُ السلطان". وقال ابن منظور في لسان العرب: "وفي الحديث من تقرب إلي شبرا تقربت إليه ذراعا، المراد بقرب العبد من الله عز وجل القرب بالذكر والعمل الصالح لا قربُ الذات والمكان، لأن ذلك من صفات الأجسام، والله يتعالى عن ذلك ويتقدس، والمراد بقرب الله تعالى من العبد قرب نعمه وألطافه منه وبره وإحسانه إليه وترادف مننه عنده، وفيض مواهبه عليه" انتهى، وكما ترى استعمل القرآن والسنة لغة العرب في القرب والبعد ثقة بفهم السامع، بعد تقرير جملة من الأدلة القطعية التي تنفي المشابهة بالمخلوقات، فلا يفهم منها قرب وبعد مكاني، ولا يفهم منها سكن وإقامة ومكان، فقال من ذلك: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (16)﴾ ق.

الإطار الأول: إطار منهج الاستدلال والتفكير:

انتقلت الأفكار اليونانية إلى المشرق العربي قبل الإسلام، بل في المائة الأولى لميلاد نبي الله المسيح عليه الصلاة والسلام، وكانت مراكزها الثقافية في الاسكندرية، وحصل التأثير المتبادل هناك بين المسيحية وعلوم اللاهوت، والفلسفات الشرقية، والفلسفة اليونانية، ومن مراكزها أيضا الرُّها ونَصيبين وجُنْدَيْسابور وحَرَّان جنوب الرُّها، ومن هذه المراكز انتشرت تلك الأفكار وأثرت في الثقافة السريانية، ثم اختلطت الثقافة المسيحية بالوثنية[8]، لذلك كانت البيئة المحيطة بالجزيرة العربية مثقلة بفلسفة يونانية مصرية فارسية لاهوتية وثنية!.

ثم ترجمت بعض معارف اليونان للعربية، وتُرجم المنطق الأرسطي المشّائي والمنطق الرواقي مع ما ترجم، منذ القرن الأول الهجري، واختلفت مشارب العلماء والمفكرين المسلمين تجاه المنطق اليوناني[9]، وتجاه المسائل الفلسفية التي طرقت أذهان المسلمين إبان عصر انتشار الفتوحات، سواء أكانت يونانية المصدر أم مما تمخض عن امتزاج فلسفة اليونان بالفلسفات الشرقية وآراء مفكريها، وبالنصرانية وعلوم اللاهوت،

وفي حين أن الرسول ﷺ والصحابة لم يلتفتوا لمثل هذه المسائل التي كانت موجودة في زمانهم، ولا التفتوا لمنهج التفكير والاستدلال المنطقي اليوناني، مع اختلاطهم باليهود والنصارى، ومع أنهم هم من فتح فارس والروم والإسكندرية، وحكموا البلاد التي فتحوها وفيها معاقل هذه الحركة الفكرية، إلا ما جاء نقاشه في القرآن والسنة وفق منهج سنوضح معالمه بعد قليل بإذن الله، إلى جانب الحرص على إظهار طريقة العيش الإسلامية، ونظام العدل الرباني والتصور الصحيح وسيلة لإقناع أهل البلاد المفتوحة للدخول في الدين أو العيش في كنف نظامه آمنين مطمئنين، يمارسون عباداتهم، فمن سألهم عن مسألة رسموا له الخط المستقيم فظهر له اعوجاج تصوره، ورفضوا كل الرفض أن يبحثوا الإسلام بحثا فلسفيا

---

[8] أنظر: فجر الإسلام، أحمد أمين ص 150-155،

[9] قد يفضي المنطق اليوناني إلى نتائج خطأ، يقول العلامة النبهاني: "وهكذا جميع القضايا تستند صحة نتائجها إلى صحة القضايا، وصحة القضايا غير مضمونة لأنه قد تقع فيها المغالطة، ولذلك كان من الخطأ الاعتماد في إقامة البرهان على الأساس المنطقي. ولكن ليس معنى هذا أن الحقيقة التي يتوصل إليها عن طريق المنطق خطأ، أو أن إقامة البرهان بواسطة المنطق خطأ بل معناه أن الاعتماد في البرهان على الأساس المنطقي خطأ، وجعل المنطق أساساً في إقامة الحجج خطأ فيجب أن يجعل الحس هو الأساس في الحجة والبرهان. أمَّا المنطق فإنه يجوز أن يقام به البرهان على صحة القضية وهو يكون صحيحاً إذا صحت قضاياه جميعها وانتهت هي والنتيجة معاً إلى الحس، وكانت صحة النتيجة آتية من الاستنتاج من القضايا لا من شيء آخر، إلا أن وجود إمكانية وقوع المغالطة فيه يوجب أن لا يُجعل أساساً في إقامة الحجة لأنه ككل أساس ظني فيه إمكانية الخطأ وإن كان يمكن أن يكون الاستدلال في بعض صوره يقينياً، ويجب أن يُجعل الأساس في البرهان هو الحس لأنه ككل أساس قطعي في وجود الشيء لا يمكن أن يتطرق إليه أي خطأ"... "وذلك أن الذي يحصل فيه هو أن اقتران القضايا مع بعضها يجري فيه ترتيب المعقولات على المعقولات واستنتاج معقولات منها (نعني هنا معقولات لا تستند إلى الحس، أما المعقولات التي تستند إلى الحس فاستعمالها في البرهان صحيح لا خطأ فيه قال الأستاذ غانم عبده "لأن المعقولات هي حسيات في الأصل، وما لم تكن حسيات لا تكون معقولات" نقض الاشتراكية الماركسية: غانم عبده)، ويجري فيه ترتيب المحسوسات على المحسوسات واستنتاج محسوسات منها أما ترتيب المعقولات على المعقولات فإنه يؤدي إلى الانزلاق في الخطأ ويؤدي إلى التناقض في النتائج ويؤدي إلى الاسترسال في سلاسل من القضايا والنتائج المعقولة من حيث الفرض والتقدير لا من حيث وجودها في الواقع، حتى كان آخر الطريق في كثير من هذه القضايا أوهاماً وأخاليط. ومن هنا كان الاستدلال بالقضايا التي يجري فيها ترتيب معقولات على معقولات عُرضة للانزلاق" (الشخصية الإسلامية الجزء الأول لتقي الدين النبهاني باب خطأ منهج المتكلمين)، إذن، فحلقة الوصل ما بين المنطق والطريقة العقلية في الاستدلال هي بناء المعقولات على الحس، واستعمالها من ثم في الاستدلال، فمثلا: ترى أن المخلوق عاجز عن خلق ما يقضي حاجته التي يتوقف وجوده عليها، فتبني عليه بأن صفة العجز تجعله مخلوقا محتاجا لخالق، وتصبح هذه من المعقولات التي تبنى على الحس، وحين تسأل نفسك: من خلق الخالق؟ تطبق هذا الأصل على الجواب فتقول بأنه يستحيل أن يكون مخلوقا وخالقا في الوقت نفسه!

لاهوتيا ميتافيزيقيا يخرجه من دائرة العقل والفطرة إلى دائرة الجدل والتعمق الذي يخرجه عن منهجه وطريقته في التأثير والعمل، (كما هو مشهور في قصة صبيغ مع عمر بن الخطاب مثلا، وكما انتظر الرسول ﷺ الوحي للإجابة على سؤال المشركين له: صف لنا ربك!)،

بداية تشكل المنهج الأصولي في صدر الإسلام:

والملاحظ أن الصحابة امتلكوا منهجا أصوليا في التفكير والاستدلال، فالزركشي يروي عن ابن عباس أخذه بقواعد الخصوص والعموم[10]، ويروي عن غيره من الصحابة الأخذ بدلالة المفهوم، أما فكرة القياس، فقد عرفت وشاعت في حياة رسول الله ﷺ. وحديث معاذ في ذلك إذ أرسله رسول الله ﷺ إلى اليمن مشهور ومعروف فهو أساس في القياس، بل إن الاستدلال على القياس يأتي بشواهد من السنة[11]. بل إن الصحابة تكلموا في العلل وشروطها، وتوصلوا إلى ما يشبه الإجماع في مشروعية الأخذ بالقياس عند توافر أركانه وشروطه[12]، وأقاموا قواعد الاستدلال العقلي التي يعود تأصيلها إلى القرآن الكريم، والتي تقرر الأصول التالية:

الدليل والبرهان والسلطان والطريقة العقلية في التفكير، معالم المنهج القرآني في التفكير!

<u>أولا</u>: أ- يقرر القرآن الكريم أن الإنسان يدخل هذه الحياة خالياً من العلم، مزوداً بأدوات الإحساس التي تنقل له صورة الواقع ليفكر فيه ويفسره، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ **<u>لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا</u>** وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ 78 النحل،

ب- وأمر الإنسان بالتفكير، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ السَّمَاء مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ 164 البقرة،

---

[10] البحر المحيط 1-5، الشافعي للإمام أبو زهرة ص 179، مناهج البحث عند مفكري الإسلام للنشار ص 79

[11] فعن ابن عباس أن امرأة قالت يا رسول الله: «إِنَّ أُمِّي مَاتَتْ، وَعَلَيْهَا صَوْمُ نَذْرٍ، أَفَأَصُومُ عَنْهَا؟ قَالَ: أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ فَقَضَيْتِيهِ أَكَانَ يُؤَدِّي ذَلِكِ عَنْهَا؟ قَالَتْ: نَعَمْ، قَالَ: فَصُومِي عَنْ أُمِّكِ» أخرجه مسلم. وروى البخاري، وورد في الإحكام للآمدي أن النبي ﷺ: «بَعَثَ مُعَاذاً وَأَبَا مُوسَى إِلَى الْيَمَنِ قَاضِيَيْنِ، كُلّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى نَاحِيَةٍ، فَقَالَ لَهُمَا: بِمَ تَقْضِيَانِ؟ فَقَالاَ: إِذَا لَمْ نَجِدِ الْحُكْمَ فِي الْكِتَابِ وَلاَ السُّنَّةِ قِسْنَا الأَمْرَ بِالأَمْرِ، فَمَا كَانَ أَقْرَبَ إِلَى الْحَقِّ عَمِلْنَا بِهِ، فَقَالَ ﷺ: أَصَبْتُمَا» فهذا كله من المساواة والقياس بين الشبهين أو المثلين، جاء في رسالة عمر إلى أبي موسى: «الفهم الفهم فيما تلجلج في نفسك مما ليس في بعض كتاب ولا سنة، ثم اعرف الأشكال (الأشباه في رواية) والأمثال فقس الأمور، ثم ذلك بأشبهها بالحق» ذكره الشيرازي في طبقات الفقهاء. وروي عن علي رضي الله عنه أنه قال في شارب الخمر: «أرى أنه إذا شرب هذى، وإذا هذى افترى، فيكون عليه حد المفتري» ذكره ابن قدامة في المغني، فقاس شارب الخمر على القاذف. وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «ألا يتقي الله زيد بن ثابت، يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أبا الأب أباً، ولم يرد به تسمية الأب لعلمه أنه لا يسمى أباً حقيقة، بل جعله كالأب في حجب الإخوة، كما أن ابن الابن كالابن في حجبهم، فقاس ابن عباس الجد على ابن الابن في حجب الإخوة» ذكره السرخسي في المبسوط، والشيرازي في التبصرة، وغيره الكثير من الفقهاء. وهناك حوادث أكثر اقتصرنا على هذه الشواهد منها، راجع: الشخصية الإسلامية الجزء الثالث أصول الفقه لتقي الدين النبهاني.

[12] مقدمة ابن خلدون ص 222 طبعة بولاق، الشافعي للإمام أبو زهرة ص 179، مناهج البحث عند مفكري الإسلام للنشار ص 79

ج- ولقد شـدد القرآن في مواطن كثيرة على اسـتعمال الحس للوصـول للعلم، فذكر السـمع والأبصـار مقرونة بالأفئدة[13] في مجال التفكير، وجعلها وسـيلة الوصـول للعلم، ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ 36 الإسراء، وقرن ذكر الأفئدة (العقول) بالسمع والأبصار.

ثانيا: في الوقت الذي شـدد القرآن الكريم على بناء الاعتقاد على العقل والتفكير، فإنه سـد فجوة أن العقل لا يسـتطيع أن يتوصل إلى كل حقائق الاعتقاد الصحيحة بنفسه، فأرسل الله الرسل، وأمدهم بالمعجزات التي تثبت صدق دعوتهم، ولو كان العقل وحده سـبيلا كافيا للوصـول للجزم في الأمور الغيبية لانتفت الحاجة للرسـل والمعجزات، وذكر القرآن على لسـان نبي الله إبراهيم عليه سـلام الله محاجته لقومه في ألوهية الشـمس والقمر، وتقريره في نهايتها حاجته لهداية الله له للطريق القويم.

فالعقل يستطيع الوصول للقطع **بوجود** الخالق، **وبوجود** بعض صفاته كالقدرة والخلق، بدراسة نظام الكون وعظمته، لكن لا يسـتطيع العقل إدراك ذات الله تعالى، ولا سـبر أغوار تلك الصـفات لإدراك **ماهيتها** وحقيقتها، ولا يسـتطيع الحكم بوجود بعض الصـفات الأخرى مثل الرحمة والمغفرة بالعقل، وقد يضـفي صـفات خاطئة لا وجود لها، كما فعلت الجن والذين يتقربون إلى الله بعبادة آلهة تكون وسـيطا بينهم وبينه، إذن، لا بد من وحي ورسـالة ومعجزة، وأن تكون الرسـالة هي المرجع النهائي لتقرير ما يجب اعتقاده من غيبيات لا يقع الحس عليها أو على آثارها.

فلوجود الطائرة يكفي سماع صوتها والربط العقلي بين ذلك الصوت وأن هناك طائرة، ولوجود صفة العلم والدقة لدى صـانع الطائرة يكفي أن نرى أنها تحلق في الهواء وتحمل الركاب بأمان، فنحكم جازمين أن مصـممها وصـانعها يمتلكان علما وقدرة، لكن بحث ماهية المادة، وماهية صـفاتها يقتضـي أكثر من إثبات وجود الصـفة أو إثبات وجود المادة، ويقتضـي اتباع منهجية خاصة في بحث صفات وماهيات المادة، أما ما يخص الإنسـان وصفاته، والخالق وصفاته، فالبحث هنا عقلي ونقلي وله أصول معينة، فإثبات أن لله تعالى صفة القدرة أو الحكمة أو إحياء الموتى غير بحث ماهية الصفة، وإثبات أن الله يحيي الموتى -وهو ما طلب الإيمان به- غير بحث: كيف تحيي الموتى؟ وإثبات أن في الإنسـان غرائز لها مظاهر من خلال دراسـة صفات وأفعال معينة في ظروف معينة، غير دراسة ماهية كل من هذه المظاهر والغرائز.

لذلك كان الأصـل في طريق الإيمان أن يتم البحث العقلي لإثبات وجود الخالق سـبحانه، وهو بحث يختلف تماما عن بحث "الماهية" أو "ذات الخالق" أو "صـفات الخالق"، فينصـبُّ البحث على إثبات وجود الخالق، فإذا ما تم إثبات وجود الخالق الأزلي القادر، ينتقل السؤال بعدها مباشرة إلى من هو هذا الخالق؟ كيف نعرف لماذا خلق الكون، وماذا يريد منا؟

وكيف نعرفه معرفة جازمة حقيقية فلا يشـتبه علينا؟ خصـوصـا وأن كل الأديان تنتهي إلى خالق ما أو إله ما، فمن هو هذا الخالق؟ هذا هو السـؤال الثاني في أسـئلة العقدة الكبرى بعد سـؤال هل من خالق؟ ولكن حواسـنا لا تقع على هذا الخالق، وتفكيرنا محدود بما نحس، فكيف نفكر فيما لا يقع عليه الحس؟

والجواب على هذا هو أن لمعرفة الخالق سبيلين اثنين:

أولهما أن يعرفنا هو بنفسه عن طريق الأنبياء والرسل والكتب والرسالات،

---

[13] قال الفيروز أبادي في القاموس المحيط: القلب هو الفؤاد والعقل ومحض كل شيء.

ولكن قد يدعي أي إنسان أنه نبي أو رسول، فكيف نعرف صدقه من كذبه؟

والجواب: لا بد ان يأتي هذا الرســـول بدليل يؤكد أنه رســـول من الله، ومن ذلك أن يأتي بأمور معجزة تتحدى قدرات الإنسان العادية، تكون خارقة لقوانين الطبيعة، فالإنسان العادي لا يستطيع خرق نواميس الكون وقوانينه، فإذا ما خرقها الله تعالى له بصورة يعجز غيره عن خرقها بالمثل، كانت هذه معجزة تدل على صدق هذا الرسول، وبالتالي يأتينا بمعجزة كأن تكون كتاباً لتدلل على أنه نبي مرسل من الله يعرفنا فيه الله على نفسه، وعلى ما يريدنا اعتقاده وعمله.

والطريق الثاني، ويمكن سلوك **أحد مسربين** لسبر أغواره:

أولهما أننا نختبر الكون والإنســـان والحياة، ونضـــع اليد على مجموعة من الخصـــائص والصـــفات، والعلاقات بين المحسوسات، والتي بوجودها يستحيل على المادة أن تستغني استغناء ذاتيا، وبالتالي تلك القضايا التي جعلتها بحاجة إلى خالق، كأعراض النقص والعجز والاحتياج والمحدودية والتغيير (الحدوث) وما شابهها من مشابهة المخلوقات،

فرأينا أن وجود هذه الأعراض أو الصفات أو الخصائص في المادة أو في الإنسان جعلته بحاجة لخالق، وأن الخالق يجب أن يتنزه عن هذه الأعراض أو الصفات أو الخصائص كي لا يحتاج هو إلى خالق يخلقه، أو كي لا يشترك في صفة العجز عن الخلق مع المخلوقات، فلا يكون هو من امتلك القدرة على تحقيق انتقالها من العدم إلى الوجود، ففاقد الشيء لا يعطيه،

وحتى يصلح تفسير الكون على وجه صحيح يتناسب مع أننا موجودون فيه احتجنا لخالق!

كذلك فإن قواعد الربط البدهية التي تعطينا الحكم الصحيح بأن المادة المحتاجة لا تنتقل إلى الوجود إلا بســـبب قادر تحتم أيضـــا أن يكون التعليل بأن الخالق منزه عن هذه الأعراض أيضـــا وبشـــكل قاطع، وإلا لم يكن قادرا لوجود أعراض العجز والنقص -تعالى الله عنها علوا كبيرا- فبحث وجود الخالق مرتبط ببحث تنزيه الخالق عن مشـــابهة المخلوقات وعن وجود الند أو الشبيه أو النظير.

من هنا نستطيع التمييز والحكم أن بوذا أو المسيح أو الصنم ليس بإله، وهكذا.

فكما تلاحظ **<u>درســـنا المحســـوس</u>**، وقررنا وجود أســـباب تجعله بحاجة لخالق، وأن **<u>كل من كانت فيه</u>** هذه الأســـباب أو الصـــفات أو الخصـــائص فإنه ســـيكون بحاجة لخالق، وطبقنا هذا الأصـــل على ما لا يقع الحس عليه ونحن مطمئنون إلى صدق النتيجة، لأن ما يترتب على عدم صحتها هو استحالة وجودنا نحن!

ولأن ما يتحقق على ماهية المخلوق التي لأجلها احتاج لخالق يجب أن يسلب عن الخالق.

وثاني المسربين هو أن نختبر الكون المحسوس أيضا، فندرس قوانينه، وتصميمه الدقيق، وأنظمته المحكمة، فنتوصل من خلالها إلى أنه مصنوع لصانع يحكم صنعته، عليم قدير، لا شريك له من باب ﴿أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ (21) **<u>لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا</u>** فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ الأنبياء 22،

﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا **<u>لاَّبْتَغَوْاْ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً</u>** ۝ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوّاً كَبِيراً﴾ 42-43 الإسراء، ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا **<u>لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ</u>** سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ 91- 92 المؤمنون.

ثم بعد أن تصلنا رسالة الخالق عبر الرسول، يكتمل طريق الإيمان، إذ تكتمل الدلائل العقلية على صدق أن الرسالة من الله الخالق، وأن الرسول مرسل من ربه، فيتوقف العقل **<u>عن أن يكون حكما على</u>** صحة **<u>قضايا الاعتقاد، ويتحول إلى</u>**

الفهم والتصـــديق، فلا يجري أحكاما تدله على صـحـة اعتقاد قطعي على وجود الجنة والنار، ولا على عمق أنهار اللبن! ولا على الصــراط والحوض، ولا على أن للملائكة أجنحة، ولا يقرر معنى معينا للعدل مثلا ثم يســقطه على ما في القرآن مما يتعلق بعدل الله ليقول: هذا المعنى صــواب وهذا خطأ! (فهذا قياس ما لا يقع الحس عليه على الشــاهد، ومشــابهة للخالق بالمخلوق)، ومثل ذلك يقال في العلم والإرادة وغيرها من الصفات، ولا يوجب على الله تعالى موجبات عقول قاصرة!

بل يؤمن بهذا كله بالدليل النقلي القاطع المبني أصـلا على الدليل العقلي القاطع بصـدق الرسـول ورسـالته إن وجد أو يفهمها فهما إجماليا يتوقف عنده ويفوض حقيقة معانيها لله تعالى.

قال الصـنعاني في إجابة السـائل: فكأنه قيل **الاعتقاد هو الجزم الذي يقبل التشـكيك في الجملة** أشـار إليه السـعد في حواشـي شـرح العضـد[14]؛ الإيمان لا يسـتعمل في جميع الأخبار بل في الأخبار عن الأمور الغائبة ونحوها **مما يدخلها الريب،** فطبيعة الأمور التي تدخل في مسمى الاعتقاد، هي ما يقبل التشكيك، ما يقبل التغيير، ما تدفعه المرجحات من جانب الشك إلى الظن، إلى جانب الجزم، من هنا فوجود مكة مثلا لا يدخل في مســمى الاعتقاد، فهو ليس بأمر غيبي يحتمل التشــكيك، وهذا مهم لنا في تحديد ما يدخل من حقائق في الاعتقاد والإيمان، فالإيمان بوجود الله إيمان بأمر غيبي يبنى على الاستدلال، والإيمان بنبوة محمد ﷺ إيمان بأمر غيبي وهو إخباره بأنه نبي وإتيانه بمعجزة تدلل على صــدق الخبر، وهكذا، فـالإيمان بالحقائق الغيبية إن كانت مما يقع الحس على أدلتها (كالإيمان بأن القرآن كلام الله) فإن دليلها عقلي، وأما إن لم يقع الحس عليها أو على آثارها فالإيمان بها نقلي، لذلك كان الإيمان بوجود صــفة القدرة عند الله عقلي لأن الحس يقع على آثارها، وأما الإيمان بمعانيها أو التفكير فيها لسـبر أغوارها فهو مما لا يقع الحس عليه، ولا يقاس على الشــاهد كما هو واضـح، وعليه فالعقل يسـتعمل فقط في الإيمان في القضـايا التي يقع الحس عليها أو على آثارها، ويحكم بالصـواب والخطأ على الاعتقاد، أما فوق ذلك فدوره الفهم والتدبر[15].

"إن الإيمان بكون القرآن كلام الله مبني على العقل فقط، ولكن القرآن نفسـه بعد أن يتم الإيمان به يصبح هو الأسـاس للإيمان بما جاء به وليس العقل، ولهذا يجب إذا وردت آيات في القرآن أن لا يحكم العقل في صـحة معناها أو عدم صـحته وإنما تحكم الآيات نفســها، والعقل وظيفته في هذه الحالة الفهم فقط، ولكن المتكلمين لم يفعلوا ذلك، بل جعلوا العقل أساساً للقرآن، ومن أجل هذا حصل لديهم التأويل في آيات القرآن". [16]

ثالثا: لقد وجدنا القرآن الكريم يشـــدد على بناء العقيدة على العقل والتفكير والتدبر، فَحَرَّمَ بناء العقيدة بكلياتها وبجزئياتها على الظن؛ قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إَنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَـيْئًا﴾ يونس 36، وفي هذه الآية نهي عن اتباع أو تبني الفكر العقدي -وهو أصــل الدين الذي ينبثق عنه كل فكر- إلا عن طريق الدلائل اليقينية القاطعة

---

[14] إجابة السائل شرح بغية الآمل للصنعاني 1 / 60

[15] أنظر تفاصيل كثيرة في كتابنا: نظرية المعرفة ومناهج الاستدلال والتفكير، نقد عميق للأصول الفكرية لنظرية المعرفة، فصل: **كيف يكتسب الدليل العقلي صفة القطع؟** وفصــل: **الإشــكاليات المتعلقة بالتدليل على وجود الخالق ســبحانه وتعالى**، وفصــل: **الفرق بين البرهان العقلي والدليل المنطقي**، **ومعضــلتا القطع والتعميم!**

[16] الشخصية الاسلامية الجزء الأول ص 49.

(ســواء في الثبوت أو في الدلالة)، لا الظن والأوهام والخرص، فَحَرَّمّ بناء العقيدة على التقليد والاتباع بغير دليل، وبالتالي لا بد لكل مسلم من أن يصل إلى اعتقاده بأحد طريقين:

أولهما: بالمحاكمة العقلية، وقد ورد في القرآن الكريم العديد من الآيات التي تخص التفكير والعقل بصــيغ وألفاظ ومعان مختلفة جميعها تدعو العقل إلى النظر والتأمل دعوة صــريحة ومباشــرة وفيها تضــمن لمشــتقات العقل ووظائفه، ويخاطب الله ســبحانه وتعالى في كتابة العزيز أصـحاب العقول بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَــاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ۝ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللّهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ ۝ قُلِ انظُرُواْ **مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ** وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: 99 - 101].

فالإسلام دين عقل، وفكر، ونظر ولم يحجر على العقل ولا على التفكير بل حث صاحب العقل على التفكير والتأمل.

قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 242]، من هنا عَرَّفَ الأصـوليون الإيمان بأنه "التصـديق الجازم المطابق للواقع عن دليل"[17]، فجعلوا أســاســه: التصــديق الجازم، أي: (قناعة قاطعة لا تحتمل ريباً ولا يتطرق إليها شك)[18]، وكان جازمًا لا مكان لظن أو شك أو وهم أو تكذيب أن يدخل فيــه، والذي يوصله إلى هذه الدرجة هو **الدليـل**، أي أنه يوصل التصديق إلى العلم،

والعلم هو اليــقين أو القطع، والمطلوب هو التصديق المطابق للواقع لا مجرد التصور، أي أن تكون الحقيقة التي نؤمن بها حقًّا موجودة أو موجِدة تصدقها الوقائــع ولا تناقضها وتطابق التصديق؛ لا مجرد فكرة متخيَّلة تُــشبع غريزة التقديس مثلا، (الظن منشأه ضعف الإدراك إما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة [للواقع] أو لعدم استناده إلى موجب [أي دليل]).[19]،

فكما ترى بحثت مناهج التفكير عند المسلمين في التصور والتصديق، والجزم والظن والشك واليقين والتكذيب والإيمان والكفر، وبينت أن طريقة مطابقة الفكر للواقع هي إقامة البرهان العقلي أو النقلي القاطع عليه، وهذا كله مســتند لآيات محكمات من القرآن الكريم تدل على كل جزئية من هذا التعريف وهذا الفهم.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْـتَيْقِنِينَ﴾ 32 الجاثية، ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْـتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُـهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِـدِينَ﴾ النمل 14، ﴿وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ 24 الجاثية، ﴿وَالَّذِي جَاء بِالصِّــدْقِ وَصَــدَّقَ بِهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ 33 الزمر، ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ﴾ 57 الواقعة، ﴿وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾ 26 المعارج،

وثانيهما: بالتسليم بما جاء في النقل بشرط أن يرد النقل بأدلة قطعية الثبوت قطعية الدلالة، وأن يثبت أصله بالعقل.

---

[17] التعريفات للجرجاني41؛ التحصيل من المحصول للأرموي 169/1؛ المحصول 12/1؛ إجابة السائل للصنعاني 60؛ تفسير الرازي 2/27-61؛ تفسير ابن كثير40/1؛ حاشـيتا التفتازاني والجرجاني على ابن الحاجب 1/60-61؛ شـعب الإيمان 35/1؛ الشـخصـية الإسـلامية للنبهاني 19/1؛ ورد في كتاب: نزهة النظر في توضـيح نخبة الفكر للعلامة الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني الناشر فاروقي كتب خانة ملتان- باكستان في الصفحة 14 واليقين: هو الاعتقاد الجازم المطابق، مثل هذا التعريف للإيمان قال به السيوطي في كتابه تدريب الراوي صفحة 131 وذكر الإمام القرافي في تنقيح الفصول صفحة 192مثل ذلك، وقال في نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: مَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ الْأُصُولِيُّونَ، وَهُوَ الْجَازِمُ الْمُطَابِقُ لِدَلِيلٍ. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج > كتاب صلاة الجماعة وأحكامها > فصل في صفة الأئمة ومتعلقاتها." فهذه أمثلة لاقتباسات لتعريف الإيمان.

[18] التيسير في أصول التفسير. الأستاذ: عطا أبو الرشتة. ص47

[19] نشر البنود على مراقي السعود. سيدي عبد الله الشنقيطي ج 1 ص 62

رابعا: والتقليد في الاعتقاد حرام، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾، ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ **عَلَى بَصِيرَةٍ** أَنَاْ وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ (108) يوسف.

﴿بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءهُم **بِغَيْرِ عِلْمٍ** فَمَن يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ (29)﴾ عاب الحق سبحانه عليهم الاتباع بغير علم فمن باب أولى أن لا يرضاه للمؤمنين، ووصف اتباع المؤمنين للنبي وسيرهم في دعوتهم بأنه على بصيرة، أي على سبيل واضحة المعالم.

وأوجب على كل مسلم أن يوصل اعتقاده إلى مرحلة القطع أو اليقين أو العلم أو الإيمان، ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ﴾ 19 محمد، ﴿اعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ 98 المائدة؛ ﴿وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّكُم مُّلاَقُوهُ﴾ 223 البقرة؛ ﴿لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا﴾ (المدثر 31).

خامسا: وأوجب الإسلامُ أن يتوفر الدليلُ على الاعتقاد، والدليل هو ما يوصل إلى القطع، وهو الذي به تحصل المطابقة مع الواقع، ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً **قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ**﴾، أي ليس لديكم برهان يطابق دعواكم بألوهية غير الله مع الواقع الذي لا إله فيه إلا الله، ﴿أَمَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاء وَالْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَّعَ الله **قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ** إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾، ﴿قَالُواْ اتَّخَذَ الله وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَات وَمَا فِي الأَرْضِ إِنْ عِندَكُم مِّن **سُلْطَانٍ** بِهَـذَا أَتقُولُونَ عَلَى الله **مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾.

سادسا: وأقام الأدلة المباشرة ﴿أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ (21) **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا** فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ الأنبياء 22، ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا **لاَّبْتَغَوْاْ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً** ۝ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوّاً كَبِيراً (43)﴾ 42-43 الإسراء، ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا **لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهِ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ** سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ 91 عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ 92﴾ المؤمنون.

سابعا: بل فوق ذلك ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ 36 الإسراء، أي لا تَتَّبِع ما لا تعلم، ولا تقل سمعت ولم تسمع، ولا رأيت ولم تر، ولا علمت ولم تعلم، إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولـئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً، وإذا أتاك خبر من فاسق فتبين وتثبت، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ **فَتَبَيَّنُوا** أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ 6 الحجرات، وإذا لم تعلم فاسأل من يعلم: ﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ 43 النحل، الأنبياء 7.

ثامنا: ثم حين تناول القرآن الغيبيات التي لا تستند إلى الحس، فلا يقع الحس عليها أو على أثرها، رأينا أنه بين أن أحكام العقل المنبتة فيها عن الخبر ظنية وهي سبيل غير مأمون، ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى 27 وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ 28 النجم، وقال تعالى: ﴿وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا﴾ 7 الجن، أي حسبوا أن الله تعالى أعلى شأنا من أن يعبأ بهذا الخلق فيرسل له رسلا، ومثله قول الحق جل وعلا: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ 3 الزمر، فكان ظن الكفار أن الله تعالى أرفع من أن يعبدوه مباشرة، فهذه ظنون متعلقة بصفات لله تعالى تخيلوها بمحض عقولهم، كانت سببا في ضلالهم، وصوبها الله تعالى لهم بالوحي والخبر الذي يصوب الاعتقاد، وقد حرم الله تعالى القول على الله بغير علم، أي بغير دليل قاطع بالنص القطعي: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ

بِالله مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى الله مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ 33 الأعراف، ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ الله إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾ 116 الأنعام ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إَلاَّ تَخْرُصُونَ﴾ 148الأنعام ﴿أَلا إِنَّ لِلّهِ مَن فِي السَّمَاوَات وَمَن فِي الأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ الله شُرَكَاء إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾ 66 يونس.

تاسعا: وحين تعلق الأمر بصفات الله وذاته وهما أمران غيبيان أغلق الشارع بقوة كل منافذ التعقل والغوص وراء المعاني لفهم طبيعة هذه الصفات حين نفى مشابهتها لكل ما يخطر بالبال من شيء، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (11) الشورى، واكتفى بالمعاني الإجمالية لفهم الصفات كما سيأتي بيانه، لأن العقل يتعقل بالتفكير مستعملا معلومات مسبقة حول الواقع الذي يفكر فيه، تجلي له ما غمض عليه ليفهمه، فإذا انتفى المثال الذي يستطيع أن ينسج عليه صورة للواقع استحالت العملية الفكرية، أي لم يستطع وقتها أن يطابق الواقع مع التصديق الجازم الذي يسبقه تصور حول الواقع،

من هنا؛ حين تصور المشركون أن لله ولد -سبحانه- طلب منهم إقامة السلطان، أي الدليل القاطع الجازم: ﴿قَالُواْ اتَّخَذَ الله وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَات وَمَا فِي الأَرْضِ **إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَـذَا أَتقُولُونَ عَلَى الله مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ 68 يونس.

فهذه أسس وقواعد لمنهج قرآني، يؤصل لاستعمال العقل والتفكير وبناء الاعتقاد على الدليل، والاتباع على العلم، وتحريم الاتباع من غير بينة في الاعتقاد، ويبين آلات الإحساس وحصول المعرفة: العقل (وكنى بالفؤاد عنه) إذ ينتقل الإحساس إليه من خلال **السمع والأبصار**، والتدليل أي مطابقة الحكم عن الواقع للواقع، فيحصل العلم والإيمان، والسير في الحياة على بصيرة،

فهذه أسس الطريقة العقلية في التفكير، وهو المنهج الذي انطلق منه المسلمون الأولون، فأقاموا الأدلة والبراهين، واستعملوا الطريقة العقلية في التفكير، وكان قدوم المنطق إلى من بعدهم واستعمال بعضهم بعض أدواته تراجعا خطوة كبيرة للخلف عن المنهج الدقيق الذي رسمه القرآن للبحث والعلم والمعرفة، ولكن في الوقت نفسه **فإن المنهج القرآني هو الذي أسس لمنهج التفكير والاستدلال**، كما في عشرات الآيات التي تفرض استعمال التفكير والعقل والأدلة والبراهين، وتفصل في الآيات الدالة على وجود الله وصدق رسالة الإسلام، فتأمل هذا!

مناهج الاستدلال الإسلامية مستقلة الشخصية

فهذا ما يتعلق بالإطار الأول الذي نناقش فيه العقيدة بين منهج الصحابة ومنهج المتكلمين، أي استقلالية مناهج التفكير والاستدلال الإسلامية ومرجعيتها الإسلامية، وأنها لم تتأثر بالمنطق اليوناني في صدر الإسلام ولا في عصر المتكلمين في الخمسمائة سنة الأولى من الإسلام.

وهذا أيضا، مع إسراعنا في الوقوف على عموميات المنهج الاستدلالي الإسلامي، يبين لنا أن منهج الأصول والاستدلال في الإسلام مستقل الشخصية، بالغ الدقة، يتناول أصول الاستدلال والاستنباط والقياس، ولا يتأثر بشيء من مبادئ الأمم الأخرى، وأنه يعود لعهد الرسول ﷺ وصحابته الكرام، للكتاب وللسنة.

وكان منهج التفكير –المنطق، وقواعده في الاستدلال والتفكير- من ضمن ما ترجم، فمن المسلمين –فلاسفة ومتكلمين، وعلماء- القليل ممن أخذه بعجره وبجره، ومنهم من مضى في وضع مناهج في البحث والتفكير بمعزل عنه، ومنهم من أعاد دراسته وأسَّس لمنطق إسلامي، في ضوء ما تمخضت عنه أبحاث علماء الأصول والحديث التي أسست لمناهج تفكير إسلامية الأصل والفرع، ومنهم من نبذه وحاربه حربا لا هوادة فيها واعتصم بمناهج التفكير الإسلامية، وهم الغالبية الساحقة من علماء الأمة ومفكريها[20].

نسجل هنا حقيقة مهمة، وهي أن علماء الإسلام ابتكروا مناهج في التفكير تناسب العلوم التي تناولوها، فالمحدِّثون أنشأوا منهج الاسترداد التكويني للتحقق من صحة الأحاديث، وعلماء أصول الفقه ابتكروا علم الأصول وقواعده، وهكذا، وقد تم التأصيل هذا بمعزل عن المنطق اليوناني الذي تمت ترجمته في القرن الأول للهجرة الشريفة، وتقاطعت مناهج التفكير الإسلامية أحيانا مع غيرها، إلا أن شخصية مناهج التفكير الإسلامية كانت متميزة وبالغة الدقة،

وتأثر منهج البحث عند المتكلمين بالمنطق اليوناني تأثرا بسيطا في البداية (أي في الخمسمائة سنة الأولى من البعثة)، فالمتكلمون جزء من الأمة الإسلامية التي كانت قد أصلت مفاهيم الاستنباط والاستقراء والقياس والعلة والعموم والخصوص والأشباه والنظائر والحكم الكلي والتعاريف وما إلى ذلك، تأصيلا متصلا بالقرآن والسنة وعلوم الصحابة والتابعين، ثم حلت الكارثة بعد تلك القرون الخمسة بتأصيل متأخري المتكلمين لقواعد التفكير والبرهنة على أساس المنطق الأرسطي، الأمر الذي انسحب إلى الفكر الإسلامي إلى اليوم!

وبالتدقيق نجد الإمام محمد بن إدريس الشافعي (150 - 204هـ = 767 - 820م) رضي الله عنه يقول: "ما فسد النَّاس ولا اختلفوا إلا لما تركوا لسان العرب، واتبعوا لسان أرسطوطاليس".

ولا شك أن الإمام الشافعي شديد الذكاء، **ربط بين اللسان ومنهج التفكير**،فجعل المنطق الأرسطي رجعا للسان اليونان، وأقام منهج التفكير السليم الأصولي رجعا للسان العرب، إذ التفكير الأصولي في النصوص سيقتضي فهم الحقيقة والمجاز، المطلق والمقيد، وهكذا، فطريقة بحث المسائل الشرعية تقتضي بحثا لغويا أصوليا للفهم لا علاقة للسان اليونان به، لذلك كان الأساس الذي يجب أن يقوم هو السليقة اللغوية (الكيفية التي كان الأعرابي يفهم النص فيها، فيستخرج مكنوناته البلاغية منه) مع المنهج الأصولي الذي يتعامل مع النصوص لفهمها سواء في أصول الفقه أو أصول الدين والاعتقاد، إضافة إلى فهم كيفية التفكير ومنهجية الاستدلال والبرهنة.

---

[20] وليس موضوعنا هنا تاريخ هذا المنهج، فقد استقصى الدكتور علي سامي النشار ذلك كله في كتابه: مناهج البحث عند مفكري الإسلام.

الإطر الثاني: طريقة بحث المسائل:

أما**<u>الإطار الثاني</u>**: إطار طريقة بحث المســائل، أي قضــايا الاعتقاد كيف بحثت، ما هو دور العقل ودور الوحي في تشكيل المفاهيم الصحيحة التي أراد لنا الشارع اعتقادها؟ كيف نفعل إذا حصل تعارض؟ متى يتوقف العقل؟ متى تكون القضية ظنية ولا يصلح بناء الاعتقاد عليها؟ كيف نرفع الظنية عن آحاد الأدلة؟ وهكذا.

نتكلم إذن في هذا الإطار عن طريقة التعامل مع مسائل مثل صفات الله، والقضاء والقدر، الجبر والاختيار، الهدى والضلال، بينما في الإطار الأول تكلمنا عن طريقة التفكير والاستدلال والأصول المرجعية.

والملاحظ أن الفلاســفة والمتكلمين، جروا في البحث على طريقة في التفكير، تتباين بينهما وتتقاطع، وليس هنا محل البحث في التباين والتقاطع، إلا أن المنهج المشار إليه سابقا قد انطوى لدى المتكلمين والفلاسفة على الابتعاد عن السليقة الفكرية اللغوية التي قامت عليها اللغة العربية، وعلى أساسها جرى فهم الإسلام في صدره الأول،

في خضــم حركة الترجمة المشــار إليها ســابقا، وإثر دخول غير المســلمين ممن تعلم المنطق والفلســفة والمســائل اللاهوتية في الإسلام أو جادل المسلمين على أساسها، وردت مسائل المنطق الأرسطي الصوري الــمشّائي كمناهج للتفكير والاستدلال والبحث، ووردت أيضا أبحاث المنطق الرواقي والمنطق الأرسطي التي تضمنت أبحاثا ميتافيزيقية وعبرت عن روح الحضارة اليونانية وآلهتها وتصوراتها عن الكون والحياة، وقد نبذها المسلمون بقسوة، وحاربوها أشد حرب، ولم يتأثروا بها أو يعيروها أدنى انتباه، لكن جاءت أيضا معها مجموعة أبحاث وأسئلة لم تكن الأمة الإسلامية قد بحثتها مسبقا على طريقة الفلاسفة والمناطقة، مثل مسائل الجبر والاختيار، والقضاء والقدر، وصفات الله تعالى، وحين علم المتكلمون بوجود هذه المسائل الفكرية لدى الأمم الأخرى، نهضوا ودرسوا تلك المسائل، وخرجوا بنتائج حاولوا فيها عرض تلك المسائل على الإسلام ليبينوا رأي الإسلام فيها، وبحثوها وفقا لمنهج في البحث جانب المنهج الأول في صدر الإسلام، **وكانت الغاية من دراسة تلك المسائل** الرد عليها (عند المتكلمين) أو وَلَعًا بها وبأبحاثها الفلسفية (عند الفلاسفة)، ولم تكن العرب أهل فلسفة ولا منطق ولا فكر -إلا قلة ممن اشــتغلوا بهذه العلوم والأبحاث- بل كانوا أمة أمية ليس فيهم كتاب، **لذلك كانت لغتهم قائمة على السليقة الفكرية** كما خلق الله دماغ الإنسان من زاوية حكمه على الأشياء من خلال قوانين التفكير من غير تكلف فلسفي أو منطقي، وبالتالي **<u>كان إقحام نظام فلسفي ومنطقي من خارج العربية</u>** (اغريقي أو هندي أو لاهوتي نصراني) **<u>من أجل فهم النصوص سيؤدي إلى سوء الفهم، لأنه نظام دخيل من غير جنسه</u>**.

<u>لذلك كان الاعتماد على اللغة العربية هو الأســاس الصــحيح لأن القرآن نزل بلغة العرب فأي نظام يجب فهمه بأدو اته الذاتية وليس بأداة خارجة عنه</u>.

إلا أننا لو قارنا بين تعامل الرسول ﷺ والصحابة مع تلك المسائل ومع موقع القرآن والعقل من البحث فإننا سنجد اختلافا قليلا (في الأصول = الإطار الأول)، إذ إنهم استعملوا المنهج الاستدلالي الذي بدأ تأصيله أيام الرسول ﷺ، سواء أستعملوه استعمالا صحيحا أم خاطئا، وسواء أختلفوا في بعض التفاصيل أم اتفقوا، واختلافا كثيرا (في المنهج = الإطار الثاني)،

لقد أخطأ المتكلمون في طريقة البحث والاستدلال أخطاء منهجية تتبعها الإمام تقي الدين النبهاني في كتاب الشخصية الإسلامية الجزء الأول، ليس المقام هنا لبسطها، فننقلها باختصار:

فمنها: الخروج على الواقع المحسوس وتجاوزه في البحث إلى ما لا يقع الحس عليه، أي البحث فيما وراء الطبيعة، في ذات الله تعالى وصفاته، علما بأن العقل لا يستطيع إجراء أي عملية فكرية صحيحة إلا بتوفر واقع محسوس أو أثر ذلك الواقع لينقله إلى الدماغ السليم عبر وسائل الإحساس وليصدر الحكم عليه بربطه بالمعلومات السابقة عن هذا الواقع أو عن شبيه له كما سيأتي تفصيله، وفي ظل غياب الواقع المحسوس أو غياب أثره فإن العقل لن يصدر إلا التخريص.

وأفرطوا في قياس ما لا يقع الحس عليه (المسمى خطأ: بالغائب) على الشاهد، أي قياس الله تعالى على الإنسان، فحين يدرسون أي صفة لله تعالى يدرسونها في ضوء فهمهم لصفات الإنسان المشتركة مع تلك الصفة في المعنى أو الاسم، كالعلم والعدل والرحمة،

وإعطاءهم للعقل حرية البحث في كل شيء، فبحث العقل في أشياء لا يمكنه الحكم عليها، مثل جل أبحاث قضايا الصفات، وجعلهم العقل أساس البحث في الإيمان كله، فجعلوا العقل أساسا للقرآن، ولم يجعلوا القرآن أساسا للعقل، فهم بحثوا المسائل بحثا عقليا، وتوصلوا لأفكار معينة ثم عمدوا إلى القرآن يبحثون فيه عما يوافق هذه الأفكار، وأما ما تعارض معها فقاموا بتأويله ليتوافق مع نتائج بحثهم، فالعقل هو الحكم والأساس لديهم.

لذلك كان إقحام بعض مصطلحات المنطق اليوناني وبعض إجراءاته التي يعمل بناء عليها ابتعاداً عن المنهج الأصولي (أي منهج التفكير والجدل والبحث والاستدلال)، الذي بدأ تأسيسه أيام الرسول ﷺ، والذي يمكن الوقوف على معالمه في الكتاب والسنة بدقة،

الإطار الثالث: القالب الذي صبت فيه التصورات العقدية:

إلا أن خطأ المتكلمين الأخطر تمثل في وضع تلك المسائل العقدية في قالبٍ غير القالب الذي كانت العقيدة الإسلامية تؤسس له، مما حرف دراسة العقيدة الإسلامية عن طريقتها المتميزة، فتشابه قالبهم الجديد مع قالب اليونان الفلسفي المعرفي النظري الجاف المنبت عن الواقع، فحادوا عن طريقة عمل هذا المنهج العقدي القرآني (أي حادوا عن الإجراء العملياتي الذي يفعّل هذا المنهج ليكون أساسا تنبثق عنه نظم الحياة، ولتنبثق عنه الحضارة الإسلامية طريقة في العيش)،

وأما القالب؛ فيقول سيد قطب: "وبدلاً من صياغة "التصور الإسلامي" في قالب ذاتي مستقل، وفق طبيعته الكلية، التي تخاطب الكينونة البشرية جملة، بكل مقوماتها وطاقاتها، ولا تخاطب "الفكر البشري" وحده خطاباً بارداً مصبوباً في قالب المنطق الذهني.. بدلاً من هذا فإنهم استعاروا "القالب" الفلسفي ليصبوا فيه "التصور الإسلامي"، كما استعاروا بعض التصورات الفلسفية ذاتها، وحاولوا أن يوفقوا بينها وبين التصور الإسلامي.. أما المصطلحات فقد كادت تكون كلها مستعارة!

ولما كانت هناك جفوة أصيلة بين منهج الفلسفة ومنهج العقيدة، وبين أسلوب الفلسفة وأسلوب العقيدة، وبين الحقائق الإيمانية الإسلامية وتلك المحاولات الصغيرة المضطربة المفتعلة التي تتضمنها الفلسفات والمباحث اللاهوتية البشرية.. فقد بدت "الفلسفة الإسلامية" –كما سميت- نشازاً كاملاً في لحن العقيدة المتناسق! ونشأ من هذه المحاولات تخليط كثير، شاب صفاء التصور الإسلامي، وصغر مساحته، وأصابه بالسطحية.

ذلك مع التعقيد والجفاف والتخليط. مما جعل تلك "الفلسفة الإسلامية" ومعها مباحث علم الكلام غريبة غربة كاملة على الإسلام، وطبيعته، وحقيقته، ومنهجه، وأسلوبه!"[21]

لقد امتاز منهج التفكير والاستدلال لدى الصحابة والتابعين في العقد الأول بعد الهجرة المشرفة بالاعتماد على السليقة الفكرية اللغوية، واعتمد على خطاب تأثيري زاوج بين الأساس العقلي وبين مخاطبة الفطرة، بما يدفع الإنسان للانقياد لهذه الأدلة العقلية المتناغمة مع فطرته ومشاعره، والتي تمتاز بالتأسيس لعقيدة يراد لها أن تكون قيادة فكرية للإنسان في الحياة تشكل الهوية الحضارية المميزة للأمة الإسلامية، بامتلاكها رؤية معينة عن الحياة، تقوم على مجموعة من القيم الاجتماعيّة والمعارف والمعتقدات والفنون والأخلاق والتقاليد والفلسفة؛ أي على عقيدة انبثق عنها تشريعٌ يصوغُ الحياةَ؛ يتمثَّلُ في طريقةٍ للعيش، وينعكسُ على صورة قيمٍ يرتضيها المجتمعُ، ومقاييسَ وقناعاتٍ تحكم بها الدولةُ، يُوثَّقُ في إطارٍ قانونيٍّ يَتَمَثَّلُ بدستورٍ وتشريعاتٍ تصون تلك القناعات والمقاييس والقيم وتحميها وتطبقها، حتى تتحول إلى تقاليدَ وعُرَفٍ مجتمعيةٍ راسخةٍ، مما يعطي الأمة الإسلامية شخصيةً معينةً، وتجانساً فكرياً سُلوكياً قِيَمِيَّاً يكفُل للإنسانِ السعادةَ والطمأنينةَ،

لقد كانت العقيدة تمثل ذلك التصور الرباني[22] الكلي[23] (تجيب عن التساؤلات التي تفسر الكون والإنسان والحياة تفسيرا كليا، وبذلك تشكل لدى الإنسان مفاهيمه عن الحياة، أي وجهة نظر له في الحياة) الشامل الغائي المتوازن الراقي السليم عن الوجود، المحدد لعلاقات الإنسان بالحقائق الكونية الكبرى[24]، وعلاقاتها هي بالإنسان، على وجه صحيح، ويوضح له غايته من الوجود، ويبينُ للإنسان موقعه ومسئولياته ودوره في الحياة، رابطا ذلك بما قبل الحياة الدنيا، وما بعدها، بصورة تضمن التأثير في العلاقات المجتمعية المنبثقة عن ذلك التصور أو المبنية عليه، "انبثاقا ذاتيا، غير مفتعل"[25]، انبثاقا ينتج منهجَ سلوكٍ ونظام حياة، أي في طريقة للعيش، ويتجلى في اتخاذه قيادةً فِكريةً يخوضُ الإنسان بناء

---

[21] خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، سيد قطب.

[22] "تصور رباني من حيث مصدره،﴿اتَّبِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلاَ تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ) [الأعراف 3]،﴿قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُم بِالْوَحْيِ وَلَا يَسْمَعُ الصُّمُّ الدُّعَاء إِذَا مَا يُنذَرُونَ﴾[الأنبياء 45]، ورباني الغاية والوجهة والقصد﴿قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[الأنعام 162])).

جاء من عند الله بكل خصائصه، وبكل مقوماته، وتلقّاه "الإنسان" كاملاً بخصائصه هذه ومقوماته، لا ليزيد عليه من عنده شيئاً، ولا لينقص كذلك منه شيئاً. ولكن ليتكيف هو به وليطبق مقتضياته في حياته. وهو –من ثم- تصور غير متطور في ذاته، إنما تتطور البشرية في إطاره، وترتقي في إدراكه وفي الاستجابة له. وتظل تتطور وترقى، وتنمو وتتقدم، وهذا الإطار يسعها دائماً، وهذا التصور يقودها دائماً. لأن المصدر الذي أنشأ هذا التصور، هو نفسه المصدر الذي خلق الإنسان. هو الخالق المدبر، الذي يعلم طبيعة هذا الإنسان، وحاجات حياته المتطورة على مدى الزمان. وهو الذي جعل في هذا التصور من الخصائص ما يلبي هذه الحاجات المتطورة في داخل هذا الإطار" خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، الشهيد سيد قطب رحمه الله،

[23] وهو –من ثم- كامل متكامل. لا يقبل تنمية ولا تكميلا، كما لا يقبل "قطع غيار" من خارجه. فهو من صنعة الله، فلا يتناسق معه ما هو من صنعة غيره. والإنسان لا يملك أن يضيف إليه شيئاً، ولا يملك أن يعدل به دائماً إلى الأمام .. جاء ليضيف إلى قلبه وعقله، وإلى حياته وواقعه. جاء ليوقظ كل طاقات الإنسان واستعداداته، ويطلقها تعمل في إيجابية كاملة، وفي ضبط كذلك وهداية، وتؤتى أقصى ثمراتها الطيبة، مصونة من التبدد في غير ميدانها، ومن التعطل عن إبراز مكنونها، ومن الانحراف عن طبيعتها ووجهتها، ومن الفساد بأي من عوامل الفساد.. وهو لا يحتاج –في هذا كله- إلى استعارة من خارجه، ولا إلى دم غير دمه! ولا إلى منهج غير منهجه. بل إنه ليحتم أن يتفرد هو في حياة البشر، بمفهوماته وإيحاءاته ومنهجه ووسائله وأدواته. كي تتناسق حياة البشر مع حياة الكون- الذي تعيش في إطاره – ولا تصطدم حركته بحركة الكون فيصيبها العطب والدمار!. " خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، الشهيد سيد قطب رحمه الله،

[24] الله، والربوبية، والألوهية، والملك والسلطان، والحاكمية، وصلة الخلق والتنظيم والتدبير.

[25] أنظر: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، الشهيد سيد قطب رحمه الله، كَلِمَة في المنْهج.

عليه غَمَراتِ الحياةِ مُقْدِماً أو مُحْجِماً، وفقاً لما تُقررهُ لهُ من صواب وخطأ، من خيرٍ وشرٍ، أو حقٍ وباطلٍ، ومسئوليات وواجبات.

لقد كان التصور الإسلامي دائما مؤسسا ومبنيا على حقيقة أن الإنسان مستخلف في الأرض ليقيم فيها نظام العدل الذي هو امتداد لنظام العدل الذي قام عليه ملكوت السموات، تعرّفه العقيدة الإسلامية بطبيعة العلاقات الكبرى التي يتعامل معها، وطبيعة العلاقات والارتباط بين هذه الحقائق، حقيقة الألوهية، وحقيقة العبودية لله، والغاية من وجوده في هذه الحياة، ولا يغيب عن هذا التصور ولا للحظة واحدة أن التلازم بين التصور الاعتقادي والنظام الحاكم للحياة تلازم غير قابل للانفصال، فنظام الحياة الاجتماعي الاقتصادي القضائي السياسي ... منبثق انبثاقا ذاتيا عن هذا التصور، ويبني معالجاته مؤسسا لهذا البناء على ذلك التصور، **فالأحكام الشرعية وحي** واجب الاتباع لأن التشريع حق للشارع، فيلتزم المسلم بالمعالجات التي تصوغ له سلوكه على أساس **أنها وحي من الله**، هكذا يتم المزج بين المفاهيم العقدية وبين التشريعات، الأمر الذي يضمن حسن الالتزام بها، وحسن تطبيقها في الواقع، على أساس أنها أحكام من الشارع لضبط الأفعال، فيكتسب هذا البناء قوة روحية تجعل القيام به تقربا من الله، وتجعل الحيود عنه إثما عليه عقاب في الدنيا والآخرة، أي أنه يبنى عليه في انبثاقه الأول صلات تعمل في الخفاء لتضمن حسن التطبيق، وينتج عن مخالفته عقاب منبثق أيضا عن التصور العقدي نفسه في طرفه الآخر، لتشكل وازعا يزع العاصي أن يرجع ويتوب، فالفعل محاط بالاعتقاد من طرفيه!

لم تكن العقيدة الإسلامية يوما فلسفة جامدة ولا فروضا نظرية تخاطب "الفكر البشري" وحده خطاباً بارداً مصبوباً في قالب المنطق الذهني"[26]، بل لقد زاوج الوحي بين الإيمان والعمل الصالح! فكان عقيدةً نابضةً بالحياةِ، لا فلسفة جافَّةً باردةً، كان مفاهيم حيوية تحرك النفوس، وتبعث في أرجائها السكينةَ والطمأنينةَ والتأثُّرَ والتأثِيْرَ، والتفكيرَ والتَّدبُّرَ، والانطلاقَ لحمل رسالته، والثقةَ المطلقةَ بالوصول للحقيقةِ المطلقةِ، والدافعة للقيام بخوارق الأعمال والأفعال!

خاطبت العقيدة الإسلامية الإنسان العامي والفيلسوف والعالم والتاجر، الذكر والأنثى على اختلاف مشاربهم وخلفياتهم العلمية والعقلية خطابا بسيطا مقنعا مؤثرا، قائما على غرس مفاهيم عقدية محركة متفاعلة مع سير الإنسان في الحياة، فوجد كل واحد من هؤلاء من الأدلة ما يقنعه ويعينه على القيام بمسئولياته، ولم يجد أي من هؤلاء غموضا يستحق التجلية، فالسليقة الفكرية اللغوية كانت أساسا لفهم إجمالي مقنع للأدلة، يعرف معه المتعقل الفاهم أين يقف عقله وأين يقدم، لذلك لم يفكر أي منهم في معنى الصفات ولا الاستواء ولا العرش ولا الكرسي، ولا حتى خطر لأحدهم أن يسأل إن كان القرآن مخلوقا أم غير مخلوق، ولا بحث أحدهم إرادة الله وقدرته وعلاقاتها بالزمن والتنجيز، ولا حتى رسول الله ﷺ لم يبحث ذلك ولم يؤثر عنه شطر كلمة فيه!

ولدراسة كيفية فهم العقيدة لدى الصحابة والتابعين نأخذ أمثلة تطبيقية مثل السببية، والتوكل، والربوبية والألوهية، والرزق، والأجل كمفاهيم عقدية تؤثر في السلوك، لا كنظريات فكرية جامدة منبتة عن الواقع!

---

[26] خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، الشهيد سيد قطب رحمه الله، كَلِمَة في المنْهج.

فالكون الذي سير الله قوانينه للتفاعل وفقا **لمبدأ وقانون السببية**، فلا حدث يحدث إلا بفاعل مؤثر، وأشياء الكون مستقرة متزنة لا تتغير ذاتيا، أي أنها عاجزة عن تغيير حالة الاستقرار والاتزان التي هي فيها لوجود صفة الاحتياج، فهي تقاوم تغيير حالة الاستقرار، ولا تتغير إلا بتأثير أسباب معينة فاعلة مؤثرة قادرة على التفاعل مع خصائصها الذاتية بصورة تنقلها من حال لحال، فكان لا بد للإنسان أن يدرس هذه الأسباب ليحقق النتائج المرجوة، وهو يتفاعل مع الكون من حوله.

فالفوز في المعركة لا يتم إلا بالأخذ بأسباب القوة والعتاد الذي يرهب العدو، والخطة المحكمة وفقا لقانون السببية **وللسنن التاريخية المجتمعية** التي أمر الشارع الحكيم بدراستها وبين أنها سنن لن تجد لها تحويلا ولا تبديلا،

وهذه السنن لا تحابي أحدا، فهي سنن مطردة، ثابتة فهي بمثابة القوانين أو النواميس التي ينبغي سلوكها لتحقيق الغايات، "لذلك رفض عمر بن الخطاب رضي الله عنه الدخول إلى الشام وفيها وباء الطاعون أخذا بالأسباب، رافضا أن يربط الأخذ بالأسباب بحجة القدر، فدخول الشام والطاعون فيها قد يفضي إلى الموت، والرجوع أخذ بالأسباب والمسببات، ولو دخل لدخل بقدر الله، ولو لم يدخل لكان عدم دخوله بقدر الله أيضا، وقدر الله مجهول لديه، لذلك رفض ربط الأخذ بالأسباب بالقدر الغيبي، مع إيمانه المطلق أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك، وأن ما من شيء يقع إلا بقدر الله، فالذين يؤمنون بأنه ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللّهُ لَنَا هُوَ مَوْلاَنَا وَعَلَى اللّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ 51 التوبة، وبأن ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ 38 الرعد، وأن ما من شيء يقع إلا بقدر الله، هؤلاء المؤمنون إذا اعتزموا أمرا **اتخذوا له أسبابه**، مضوا فيه قدما لا يصدهم دونه خطر، ولا يقعدهم عنه بلاء أو ضرر، ولا تقف في وجههم العقبات، لأنهم يؤمنون أن ما قدره الله سيقع قطعا، وإن ليس عليهم إلا **الأخذ بالأسباب والمسببات**، والنظر في الأمور، والتدبر فيها لإحسان التصرف، حتى إذا نضج الرأي عندنا وعزمنا، وجب أن نغض الطرف عن كل ما سوى هذا الأمر، فإنه **لا يقع في الوجود إلا ما قدره الله**. وهذا هو ما كان عليه رسول الله ﷺ في كل أعماله، في بدر، وفي حنين"،[27] يأخذ بالأسباب أخذ من لا يعتمد إلا على نفسه وعلى خطته وإعداده، ثم يتوكل على الله توكل من لم يأخذ بأي سبب، غير رابط بين مسألة الأخذ بالأسباب وضرورتها وبين مسألة التوكل على الله بأي صورة، فهما مسألتان منفصلتان تماما، وكذلك أخذ رسول الله ﷺ بالأسباب في الهجرة يوم بيَّتوا قتله، فاتخذ دليلا خرّيتا يعرف المسالك والدروب، وسلك طريقا يعمي فيها على قريش مكانه، ووضع خطة التزود بالطعام، ومحو آثار الأقدام. هكذا كان فهمهم للاعتقاد، قضايا مؤثرة في السلوك، لا نظريات جافة!

إلا أن الله تعالى قد جعل للمؤمنين سننا إلهية خاصة بهم، نلمح فيها ملمحين رئيسين:

أولهما: تمكن الحق من الانتصار على الباطل إن بذل أصحاب الحق أقصى ما يستطيعون من الإعداد، ولكن إعداد أعدائهم يتفوق على إعدادهم، فيتداركون الفرق بالاستعانة بالله، وبالطاعة والصبر والثبات، أي بالأخذ بأسباب النصر في المعركة، الواردة في السنن الإلهية، ففي **السنن الإلهية**، تكون العاقبة انتصار الحق على الباطل، وإقامة العدل في الدنيا، وما إلى ذلك! فتكون نتيجة التدافع بين الناس هي غلبة الحق لا غلبة القوي! ﴿قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاَقُو اللّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللّهِ وَاللّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ 249 البقرة. فهذا الملمح الأول يخصص أسبابا معينة للوقوع في مظنة

---

[27] إزالة الأتربة عن الجذور" ربط الأفكار والأحكام بالعقيدة الإسلامية، لحزب التحرير، بتصرف يسير.

تحقيق السنن الإلهية، تزيد على الأسباب التي تبنى عليها السنن المجتمعية التاريخية، أو تخصص بعضها دون بعض، لتهذب العمل بقيمها الإسلامية الراقية.

فمثلا: تجري سنن تغيير الدول والمجتمعات وفقاً لنواميس وقوانين معينة واضحة، تتضمن التأثير في الرأي العام وقيادة الكيان المجتمعي لتبني أفكار ومقاييس وقناعات معينة يراد لها أن تصل إلى الحكم وأن تستبدل القوانين والأفكار والمقاييس والقناعات الحاكمة بها، ويسار فيه إلى امتلاك القوة القادرة على إحداث هذا التغيير، لكن الإسلام يرفض أن تكون الأعمال المادية جزءاً من هذه العملية التغييرية لتغيير دار الكفر إلى دار إسلام، حين تنعدم دار الإسلام من الأرض تماما، وتطبِقُ أنظمة الكفر على الحياة فتكون عُرَفا مجتمعية، لكنها تعمل على نزع القوة من الكيان التنفيذي الحاكم لتجنب العملية التغييرية أن تكون دموية قدر المستطاع،

ففي حين أن السنن المجتمعية التي تسير العملية التغييرية سيراً مطردا لا يحابي أحدا، تفرض قوانين معينة تحكم العملية التغييرية، إلا أننا نلاحظ أن السنن الإلهية قد هذبت تلك القوانين وحددت المقبول منها وغير المقبول، تم تأطيرها بإطار قيمي إسلامي يحكم العملية التغييرية لتفضي لغاياتها، لكنها في المجمل تتوافق مع السنن التاريخية المجتمعية.

أما الملح الثاني للسنن الإلهية، **فهو ملمح أنه يربط الأسباب بالمسببات ربطاً مادياً حين يحتاج ذلك، وأحياناً لا يربط الأسباب بالمسببات ربطاً مادياً** تظهر فيه كيف تؤثر القوة أو الطاقة القادرة على التأثير في المُسَبّبِ لإحداث التغيير في حالته، بل قد لا تجد علاقة سببية مباشرة البتة بين طرفي المعادلة السببية، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ [الطلاق: 2-3]، قال تعالى على لسان رسوله نوح عليه السلام: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ۝ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا ۝ وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا﴾ [نوح: 10-12].

الآيات المذكورة أعلاه من سورة الطلاق وسورة نوح تفيد أن كثيراً من النتائج تنتج من أسباب لا يستطيع الإنسان رؤية الرابط فيها بين السبب والنتيجة. فهي ليست من نوع الأسباب المادية التي تُنتج عادة مثل هذه النتائج المادية. فالرابط بين هذه الأسباب ونتائجها رابط غيبي، أعلمنا اللهُ به. ولذلك فإن الذي لا يؤمن بالله وآياته لا يؤمن بهذا النوع من الأسباب لهذه النتائج. إذ كيف يتصوّر الملحد أنَّ تقوى الله تحلُّ المشاكل وتفرّج الكروب وتجلب الرزق؟! وكيف يصدّق الملحد أن الاستغفار ينزل المطر، ويأتي بالأموال والأولاد والبساتين؟ وهو لا يرى علاقة مادية بين الاستغفار وبين هذه الأشياء.

أما المؤمن الذي يوقن أن الله هو خالق كل شيء ومسيّر كل شيء، فإنه يعلم يقيناً أنْ لا حركة ولا سكون إلا بأمر الله، ويعلم أن الله حين يعطي لا يحتاج إلى أسباب مادية. والطفل الصغير حين يصرخ تسرع إليه أمه لترى ما حاجته. فالصرخة من حيث هي لا تنقذ الطفل، بل عطف أمه هو الذي يساعده. ولذلك فالطفل يتكل على عطف أمه ومساعدتها. والإنسان المؤمن العاقل يتكل على رحمة ربه وعونه وتوفيقه.

وقال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ**﴾ [الملك:15].

وقال تعالى: ﴿**وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ**﴾ [الأنفال:60].

والآيتان المذكورتان أعلاه من سورة الملك وسورة الأنفال تفيدان أن الإنسان مأمور من الله أن يربط النتائج المادية بأسبابها المادية أيضاً، وليس أن يكتفي بربط النتائج بأسبابها الغيبية فقط. فالآية تقول: ﴿**فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ**﴾ فالمؤمن رغم معرفته أن الله هو مقسّم الأرزاق، يرى أن مقسّم الأرزاق يأمره أن يسعى لكسب الرزق، وأن التوكل على الله ليس معناه إهمال الأسباب المادية، وقد ورد في الحديث عن رسول الله ﷺ: «**لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خِماصاً وتروح بطاناً**» [رواه أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجة] فأثبت له رواحاً وغُدُوّاً لطلب الرزق، وفي حين أن الرزق بيد الله، وأن السعي حالة من الحالات التي يتنزل فيها الرزق، إلا أن الأخذ بأسباب السعي يندرج تحت السببية التي أقام الله الوجود عليها، فالتاجر مثلا يحسن عرض بضاعته، ويقوم بالدعاية المطلوبة لها، ويحسن تسعيرها وما إلى ذلك من أسباب لازمة لتحقق إحسان السعي للوقوع في مظنة الرزق.

والآية الأخرى تقول: ﴿**وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ**﴾ والمسلم يعرف أن النصر من الله. ومع ذلك فإن الله الذي تكفّل للمؤمنين بالنصر أمرهم أن يُعِدّوا كل ما يستطيعون من قوّة. ولم يَقْبل الله من المسلمين أن يكتفوا بالتقوى والتوكل على الله ويهملوا الأسباب المادية. فكان الرسول ﷺ يجهّز الجيش، وكان يأمر بالتدريب كالرماية والسباحة وركوب الخيل. وكان يناور في الحرب، ويسمح بالكذب على العدو، ويحرض المؤمنين على القتال، ويحفر الخندق، ويأمر من يتجسس على العدو، ويعقد الصلح مع عدو ليتفرغ لعدو كما فعل في صلح الحديبية مع قريش ليستفرد بخيبر.

ولذلك فالأسباب في نظر المسلم نوعان: الأول هو تقوى الله. والثاني هو الأسباب المادية التي من شأنها عادة أن تنتج النتيجة المطلوبة. ولا يجوز للمسلم أن يكتفي بأحد هذين السببين متى كان يستطيعهما[28].

لذلك نجد أن نصر الله للمسلمين في المعركة هو من النوع الأول من السنن الإلهية، النوع الذي سببه الإعداد قدر الاستطاعة، والصبر والثبات والطاعة (كما جلتها آيات سورة البقرة التي تناولت قصة طالوت وجالوت)، وأما نصر الله تعالى للإسلام وللدعوة، فهو من النوع الثاني من السنن الإلهية، بيد الله، ليست له أسباب وإنما المطلوب من المسلم العامل للتغيير أن يقوم بالأفعال المأمور بها آخذاً بأسبابها، مثل حمل الدعوة والدعاية وطلب النصرة والكفاح السياسي وغيرها، فلكل من هذه الأعمال أسباب تفضي لنجاحها وإيصالها للغاية، سواء كانت الغاية حسن إيجاد هذه الأعمال في الواقع بشكل يوقع في مظنة تحقيق شرط الله لنصره من ينصره، أم كانت الغاية ثمرة هذه الأعمال، لكن هذه الأعمال ليست هي الأسباب التي يتنزل النصر مباشرة إن قام المسلمون بها، فرسول الله ﷺ كان قد قام بكل هذه الأعمال على أتم وجه في سني دعوته المكية كلها، ولم يتنزل النصر عليه إلا بعد السنة الثامنة للهجرة حين نزلت سورة النصر، فجاءه نصر الله والفتح ورآى الناس يدخلون في دين الله أفواجا، وأمن المسلمون ولم يعد مطلوبا منهم أن يبيتوا وأسلحتهم على مقرب منهم خشية الغائلة!

كما أن كثيرا من الرسل والأنبياء قاموا بالأعمال السببية لنصرة دين الله، وتحكيم شريعته، ليقوم الناس بالقسط، ولم يكن النصر الذي نزل عليهم امتداد للأفعال السببية، أي لم يكن تحقيقا للغاية في الواقع، بل نزل على صورة محق أقوامهم وإهلاكهم.

---

[28] مقال في مجلة الوعي العدد 128 -السنة الحادية عشرة – رمضان 1418 – كانون الثاني 1998م بين التوكل على الله وربط الأسباب بالمسبِّبات، بتصرف.

وصحابة رسول الله ﷺ حين خالفوا عن طاعة الرسول ﷺ في غزوة أحد، ارتفعت عنهم سنة النصر الإلهية لتخلفهم عن بعض أهم أسبابها، وخضعوا للسنة الإنسانية الثابتة في انتصار القوي على الضعيف، انتصار من يعد العدة أفضل، سواء العدة الحربية من عتاد وجند وسلاح، أو الخطة والحنكة، فكانت الغلبة لعدوهم! قال تعالى يصف ذلك الموقف: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ آل عمران/140، فسماهم بالناس، وعد ما حصل لهم في غمار ما يحصل للناس في مثل تلك المواقف! وقال: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ فخضعوا بذلك للسنن التي يخضع لها سائر الناس، لعدم استحقاقهم حصولهم على السنة الإلهية في ظل عدم طاعتهم للرسول ﷺ.

إذن، فقد أمر الشارع الإنسان بالأخذ بالأسباب المؤدية لتحقيق النتائج، ولكن الإنسان الآخذ بالأسباب يخفق أحيانا في بلوغ غاياته، فجلى الإسلام للإنسان مفهوم التوكل على الله تعالى، وهو إطار عقدي جامع مانع، يتجاوز معضلة ضعف الإمكانيات اللازمة لتحقيق المراد، لوجود العوائق، أو لتجاوز معضلة أن السنن المجتمعية تقضي بانتصار القوي على الضعيف، فيربط عمله بالاتكال على الله ليدبر له من شأنه ما لا يستطيعه بأسبابه التي قدرها بمعطياته الإنسانية البشرية القاصرة، بأن يعلم أن الله تعالى عون له ونصير، وأن الله العلي القوي القدير وراءه، يسنده ويساعده على تحقيق معالي الأمور، فيندفع بعزيمة ترفعه لاقتعاد ذروة النسر بين الأمم موقِناً أن قوته البشرية المحدودة مسنودة بقوة غير محدودة، وأن خططه وغاياته أوسع من أن تحد بالاقتصار على الإنجازات العادية القاصرة، معتمدا على قوة الله وعلى أنه يسير جنديا لتحقيق الغايات العظيمة التي لأجلها خلق الله الخلق وأرسل الرسل!

فيفوض أمره كله لله، بل يدفعه هذا التوكل للقيام بعظائم الأمور، واقتحام أشد الصعاب، واقتعاد ذروة المجد، والاندفاع في الحياة لتحقيق المعالي،الأمر الذي جعل الإسلام ينتشر من أقصى الشرق لأقصى الأرض في أقل من مائة سنة، فتجاوزت إنجازاتهم ما يستطيعه البشر بقواهم الذاتية، فحفروا خندقا شمال المدينة المنورة، ليربط بين طرفي حرة واقم وحرة الوبرة، وهي المنطقة الوحيدة المكشوفة أمام الغزاة، وكان طوله خمسة آلاف ذراع (أي حوالي 2.5 كيلومترا)، وحددته بعض المصادر ب (2725) متراً، وعرضه تسعة أذرع، (أي حوالي 4.5 مترا)، وعمقه من سبعة أذرع إلى عشرة. (أي ما بين 3.5 إلى 5 أمتار)، وجاء في كتاب: أطلس السيرة النبوية للدكتور شوقي أبو خليل: أن طول الخندق كان خمسة آلاف وخمسمائة وأربعة وأربعين متراً (5544) ومتوسط عرضه أربعة أمتار فاصلة اثنين وستين (4.62) ومتوسط عمقه ثلاثة أمتار فاصلة ثلاثة وعشرين (3.23).

وهذه الأبعاد تدل على أن حجم الأرض التي تم حفرها يبلغ حوالي 83 ألف متر مكعب، وفي أرض صخرية تحتاج لآلات خاصة، إلا أن هذا الخندق الضخم بكل المعايير تم حفره في أسبوعين، بأدوات بدائية بسيطة، متضمنا أعمال الحفر وأعمال نقل التراب المحفور من الحفرة إلى أماكن بعيدة، وكان عدد المسلمين في المدينة 3000، منهم المريض والشيخ المسن، والعامل في الخدمة اللوجستية للمشروع، والقائم بالحفر فعلا، وكان على كل عشرة من المسلمين حفر أربعين ذراعاً وعلى كل واحد حفر أربعة أذرع، فتح الباري (397/3)، وكانت السمة العامة للمشتغلين بالحفر أن عضهم الجوع والبرد القارس، فقد كان الجو باردًا، والريح شديدة والحالة المعيشية صعبة، بالإضافة إلى الخوف من قدوم العدو الذي يتوقعونه في كل لحظة، الأمر الذي يجعل العمل خارقاً يتجاوز أي إنجاز بشري بالقوى البشرية الذاتية. قال أبو طلحة: «شكونا إلى رسول الله ﷺ الجوعَ فرفعنا عن بطوننا عن حجر حجر، فرفع رسول الله ﷺ عن حجرين».

وفي نحو عشرين سنة من تلك الواقعة أنهى المسلمون كيان الامبراطورية الفارسية، وأقصوا الإمبراطورية الرومية عن الشرق وهزموها هزائم منكرة، وفي نحو سبعين سنة من تطبيق الإسلام: محي الفقر من الدنيا أيام عمر بن عبد العزيز!

إن الناس الذين دخلوا مع المسلمين في الصراع الدموي على مر العصور، لم يكونوا يدركون مدى ما للعقيدة الإسلامية، أي للفكر، من قوة وتأثير في القوة المادية، ولذلك كانوا يعتمدون على زيادة قوتهم المادية على قوة المسلمين ليهزموا المسلمين، ولكنهم بالرغم من هذه الزيادة في القوة كان المسلمون ينتصرون عليهم رغم ضعف المسلمين وقلة عددهم، ولم تنفع زيادة القوة المادية أصحابها في ميادين الحرب، وظل النصر حليفاً للمسلمين. هكذا كان حال المشركين مع رسول الله ﷺ وأصحابه، وهكذا كان حال الروم والفرس مع الصحابة، يقف ثلاثة آلاف من المسلمين أمام عشرات الآلاف من الروم في مؤتة، وفي اليرموك كان تعداد المسلمين 36 ألفا مقابل 70 ألفا من الروم، بأسلحتهم ودروعهم وعتادهم الحربي الذي فاق كثيرا ما لدى المسلمين، وخبراتهم القتالية الدولية، وكان تعداد جيش الفتح الذي اجتاح فارس 18 ألفا من المسلمين، لم تصمد أمامهم راية، وانهارت مدائن الفرس واحدة تلو الأخرى، وفي القادسية كان المسلمون 30 ألفا، والفرس حوالي 70 ألفا، وانتصر المسلمون، وقضوا على الإمبراطورية الفارسية ما بين 11 هـ، و23هـ قضاءً تاماً.

هذه القضايا تقع في دائرة السنن الإلهية، وهي تختلف عن السنن المجتمعية، إذ الأخيرة لا تحابي أحدا، فالأقوى في المعركة سينتصر سواء قوة العسكر أو الخطة أو الآلات، سينتصر حتما، ولكن السنن الإلهية التي أمرت بالإعداد قدر الاستطاعة، وعلم الله أن ستكون ظروف لا يستطيع فيها المؤمنون الإعداد فوق قدرة أعدائهم، فلا يملكون الأسلحة النووية والصواريخ، فكان من رحمته أن جعل سننا إلهية تلغي مفعول السنن المجتمعية وتحقق الانتصار للمؤمنين، فبالطاعة، والصبر، واليقين بالنصر من الله مع الإعداد قدر الاستطاعة والتوكل على الله يحصل النصر مهما كانت قوة الكفار.

هذه القضايا تبين صحة عقيدة التوكل على الله، وأنها فوق الأسباب، وأنها تحقق للأمة انتصارات تجعلها سيدة الأمم في أقل وقت إن هي اعتصمت بأمر ربها، ولم تستنصر إلا به، ولم تتوكل إلا عليه، وإن هي أقامت دولتها وحكمت شريعة ربها، وأخلصت لله نياتها. وليس معنى أنها فوق الأسباب أنها لا تجري وفقا لسنن الوجود، وأنها معجزات، ولكن الله تعالى يسخر لها من العوامل ما يحققها وإن كانت سنن العادة لا تدل على تحقق نظائرها، أو يسخر الله من أسباب الوجود ما ليس بإمكان أحد غيره تسخيره، كتسخير الريح الشديدة نصرة للمؤمنين في الخندق، وإمدادهم بالملائكة في بدر، أو تعمية عيونهم فلا تبصرهم كما في الغار، فلا أحد يستطيع أن يضع في الخطة السببية تسخير الريح مثلاً.

والحصان يحتاج يوميا لأربعين ليترا من الماء علاوة على الزاد، ومن العجيب أن نرى أن المسلمين ساروا من المدينة إلى تبوك في أشد ما يكون الصيف حراً، استغرقت الغزوة على أقل تقدير خمسين يوما، إذ تتراوح المسافة من المدينة الى تبوك بين 580 كم الى 600 كم ومن المعتاد أن تقطع القوافل في مثل هذه الحالة من 40-50 كم كل يوم. لهذا من المحتمل أن تقطعها القافلة في 12 يوم (مرحلة) إذا كان السير متواصلاً، لكن من عادة القوافل الراحة ليوم أو يومين بعد كل 3-5 مراحل، ونعتقد أنهم أقاموا فترة يوم أو يومين في كل من: مرحلة "ذو خشب"، ووادي القرى، وفي الجو قرب قاع لالا، إضافة إلى الفترة التي لبثها في المنطقة يرسل السرايا ويحمل الدعوة.

جاء في المواهب اللدنية للقسطلاني متحدثا عن غزوة تبوك: وكان معه عليه الصلاة والسلام ثلاثون ألفًا: وعند أبي زرعة سبعون ألفًا، وفي رواية عنه أيضًا أربعون ألفاً، وكانت الخيل عشرة آلاف فرس. انتهى. الأمر الذي يعني الحاجة لتأمين أربعمائة ألف ليتر من الماء يوميا للخيل وحدها، ناهيك عن الجيش، أي أنهم كانوا بحاجة لنهر جار!

سلك الجيش النبوي عبر درب معروف هو درب القوافل بين المدينة والشام، أولاً عبر وادي الحمض، ثم أسفل وادي الجزل، ثم عبر وادي القرى والعلا، ثم الحجر، وبعد الحجر تركوا الدرب المعهود للشام، والذي يمر بالمعظم، واعتسفوا صعود حرة عويرض رغم صعوبتها وارتفاعها، لكن ألجأهم لها أنهم بحاجة لمراعي منطقة الجو ومائه. نزلوا من عويرض الى وادي الشق، وعسكروا في منطقة الجو يوماً أو يومين كي ترتاح الإبل وتتغذى على المرعى الجيد والشرب سيكون من مماسك الماء في وادي الشق. بعدها تركوا الجو واتجهوا الى درب البكرة لأنه أخصر الدروب وأسهلها ولتوفر خزان ماء ضخم فيه، سلكوا عبر درب البكره قاطعين وادي الأخضر ثم الزرداب ثم وصلوا العقبة أو الثنية المشهورة (النقب) ثم تركو جبل برك يمينهم ووصلوا الى تبوك، وقد قدر زيد العدد بثلاثين ألفا وهذا عدد كبير جدا لا تتحمله موارد الدرب. (خصوصا حاجات الخيل للماء كما أسلفنا) لهذا واجه الركب النبوي حالات عطش عديدة.[29] في شدة الحر، لذلك كان توكلهم على الله هو الدافع لإنجاز ضخم بكل المقاييس كهذا الذي أنجزوه!

كيف استطاعت مكة والمدينة توفير الدعم الكافي خلال أيام الفتوحات مع أن إمكانيتهما تكاد لا تعتبر ذات قيمة بالمقارنة مع مدن الإمبراطورية الرومانية والفارسية آنذاك؟

عجائب فتح الأندلس بشرى من الرسول ﷺ

جرى حوار لطيفٌ بين الرسول ﷺ وبين خالته من الرضاعة أم حَرام بنت مِلْحان زوج عبادة بن الصامت: روى البخاري رضي الله عنه: «كانَ رَسولُ اللَّهِ ﷺ يَدْخُلُ علَى أُمِّ حَرامٍ بنْتِ مِلْحانَ، وكانَتْ تَحْتَ عُبادَةَ بنِ الصَّامِتِ، فَدَخَلَ عليها يَوْمًا فأطْعَمَتْهُ، وجَعَلَتْ تَفْلِي رَأْسَهُ، فَنامَ رَسولُ اللَّهِ ﷺ، ثُمَّ اسْتَيْقَظَ وهو يَضْحَكُ، قالَتْ: فَقُلتُ: ما يُضْحِكُكَ يا رَسولَ اللَّهِ؟ قالَ: ناسٌ مِن أُمَّتي عُرِضُوا عَلَيَّ غُزاةً في سَبيلِ اللَّهِ، يَرْكَبُونَ ثَبَجَ هذا البَحْرِ، مُلُوكًا علَى الأسِرَّةِ -أوْ: مِثْلَ المُلُوكِ علَى الأسِرَّةِ، شَكَّ إسْحاقُ- قالَتْ: فَقُلتُ: يا رَسولَ اللَّهِ، ادْعُ اللَّهَ أنْ يَجْعَلَنِي منهمْ، فَدَعا لها رَسولُ اللَّهِ ﷺ، ثُمَّ وضَعَ رَأْسَهُ، ثُمَّ اسْتَيْقَظَ وهو يَضْحَكُ، فَقُلتُ: ما يُضْحِكُكَ يا رَسولَ اللَّهِ؟ قالَ: ناسٌ مِن أُمَّتي عُرِضُوا عَلَيَّ غُزاةً في سَبيلِ اللَّهِ، كما قالَ في الأُولَى، قالَتْ: فَقُلتُ: يا رَسولَ اللَّهِ، ادْعُ اللَّهَ أنْ يَجْعَلَنِي منهمْ، قالَ: أنْتِ مِنَ الأوَّلِينَ. فَرَكِبَتِ البَحْرَ في زَمانِ مُعاوِيَةَ بنِ أبِي سُفْيانَ، فَصُرِعَتْ عن دابَّتِها حِينَ خَرَجَتْ مِنَ البَحْرِ، فَهَلَكَتْ». ويعتبر الإمام ابن حزم في رسالته القيمة في فضل الأندلس، التي حفظها لنا المَقَّري كاملة فاتحي الأندلس هم ثانية الجماعتين اللتين أخبر عنهما رسول الله ﷺ في الحديث الشريف في فضل الجهاد في البحر، وهو تشريف لفاتحي الأندلس، فيقول: "ومثل هذا التأويل لا يتساهل فيه ذو ورع دون برهان واضح وبيان لائح، لا يحتمل التوجيه، ولا يقبل الترجيح، فالجواب، وبالله التوفيق، أنه صلى الله عليه وسلم قد أوتي جوامع الكلم وفصل الخطاب، وأُمر بالبيان لما أوحي إليه، وقد أخبر في ذلك الحديث المتصل سنده بالعُدول عن العُدول بطائفتين من أمته

[29] تحقيق زمن و درب غزوة تبوك.

يركبون ثَبَجَ هذا البحر غُزاة واحدة بعد واحدة، فسألته أم حرام أن يدعو ربه تعالى أن يجعلها منهم، فأخبرها ﷺ وخبره الحق بأنها من الأولين، وهذا من أعلام نبوته ﷺ، وهو إخباره بالشيء قبل كونه، وضح البرهان على رسالته بذلك، وكانت من الغُزاة إلى قُبرُسَ، وخرَّت عن بغلتها هناك فتوفيت، رحمها الله تعالى، فثبت يقينا أن الغزاة إلى قبرس هم الأولون الذين بشر بهم النبي ﷺ، وكانت أم حرام منهم كما أخبر صلوات الله تعالى وسلامه عليه"[30]، وحين نتأمل العجائب التي رافقت هذا الفتح العظيم، وركوب البحر وما فيه من أهوال، وما كان ينتظر المسلمين على طرفه الآخر من قوم أولي بأس شديد، أدركنا عظيم شرف ما صنعوا، واستئهالهم لشرف بشرى الرسول ﷺ بصنيعهم العظيم هذا!

كيف استطاع المسلمون عبور البحر إلى إسبانيا، وبأية أعداد، وبأية أدوات حربية، مع العلم أن الفَرَسَ والجَملَ لا يتحمل دوران البحر؟ ولو فرضنا أن الجيش استطاع عبور البحر؛ فكيف تمكن من الصمود والانتصار والتوغل في مجاهل تلك البلاد البعيدة والغريبة؟

"بين سبتة في المغرب، وجبل طارق في الأندلس مسافة 14 كم، وجرت مراسلات بين موسى بن نصير والخليفة في دمشق: الوليد بن عبد الملك، الذي أمر موسى بأن يجرب الأندلس بالسرايا أولا، وهكذا كان، وكانت أول سرية من خمسمائة، معهم مائة فارس على الخيل بقيادة طريف بن مالك، وهو بربري مسلم، لقبه: أبو زُرْعَة، وذهبوا في رمضان سنة 91 للهجرة، ونزلوا في الجزيرة في لسان أرضي داخل في المحيط الأطلسي يعرف الآن باسم طريفة، دخلوا بلادا كان يحكمها القوط منذ قرنين، وهم قوم أولو بأس في الحرب، ولم يكن انتصار المسلمين بسبب ضعف جيش القوط، أو الخيانات فيه كما يروج من لم يقرأ التاريخ، بل إن القوط أمة عسكرية لم تعرف الهزيمة طيلة قرنين من الزمن، إلا على يد المسلمين، وعادت السرية بأخبار البلاد لموسى، ومعلومات أعانت على وضع خطة للفتح، فجهز الجيش، فتجمع لديه سبعة آلاف، غالبيتهم الساحقة من البربر المسلمين، واختار لها القائد المسلم البربري طارق بن زياد، أمير الحامية العسكرية في مدينة طنجة المغربية، الذي كانت له صولات وجولات في الجهاد في السنغال، وكان عمره 28 عاما، وهو من قبيلة نَفْزَة، من البربر البُتْر، والمسافة بين طنجة وجبل طارق 22 كم، وكل العبور تم من مدينة سبتة، ولم تفتح سبتة، وحاكمها كان من القوط، واسمه يُلْيان، أمدَّ المسلمين بالمراكب للعبور، كل مركب يحمل ما يقارب الخمسين إلى المائة على أقصى تقدير، فإذا ما اصطحبوا معهم الجمال والخيل، فإن حمولة السفينة لن تزيد عن الخمسين في كل مرة، وعلى الأرجح أنه كان للمسلمين مراكبهم أيضا، لأن عدد الجيش كبير يتطلب مراكب كثيرة، إذ كانت لديهم دور لصناعة السفن منذ فجر الإسلام في شمال أفريقيا، وكانوا قد خاضوا معركة ذات الصواري في سنة 33 هـ من تونس باستعمال أسطول إسلامي قوامه مائتي سفينة، وفتحوا صقلية في سنة 46 هـ بأسطول من مائتي سفينة، والأمة التي يشغلها شأن الفتوحات ونشر الإسلام لا بد أنها أخذت عدتها بلوازم الفتح براً وبحراً، ويذكر ابن حيان أن طارقا تجهز "في سبعة آلاف من المسلمين جُلُّهم من البربر، **في أربع سفن**، وحط بجبل طارق المنسوب إليه يوم السبت في شعبان سنة اثنتين وتسعين، ولم تزل المراكب تعود [إلى سبتة وتجلب باقي الجند] حتى تَوافَى جميع أصحابه عنده بالجبل"[31]، وآخر فوج كان فيه طارق بن زياد،

---

[30] نفح الطيب، عن: التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة للدكتور عبد الرحمن الحجي. ص 51.

[31] نفح الطيب 161/3 عن: التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة للدكتور عبد الرحمن الحجي. ص 51.

يقول المؤرخ الإسباني (اغناسيو اولا غي) في كتابه: (الثورة الإسلامية في الغرب). الصادر في برشلونة سنة 1974 ما نصه: "للوصول إلى ايبيريا كان على العرب أن يجتازوا المضيق البحري الذي يفصل أفريقيا عن أوروبا؛ الجمل (سفينة الصحراء) الذي يسبب "دوار البحر" لمن يمتطيه دون خبرة، هو سفينة صحرواية وليست بحرية. كذلك البربر لم يكن لديهم سفن حربية. وحتى لو تزود العرب الزوارق، فقد كان عليهم أن يجدوا الربابنة المهرة. خصوصاً أن مضيق جبل طارق الذي يصل بين المتوسط الخالي من المد والجزر وبين الأطلنطي، يشكل ممراً لتيارات قوية تسير بالاتجاهين، وتخضه بصورة دائمة رياح عنيفة. إنه ممر خطر للغاية، ويعرف عنه أنه مقبرة البواخر".

"حسب رواية (أخبار مجموعة) أعار المدعو يُليان العرب [المسلمين] أربعة زوارق، لا يزيد الحد الأقصى لحمولة الزورق الواحد عن خمسين رجلاً إضافة إلى البحارة. يحتاج طارق، في هذه الحالة، لنقل جيشه إلى خمس وثلاثين رحلة. أي حوالي سبعين يوماً. لأن هذا النوع من الزوارق يحتاج، على الأقل، إلى يوم واحد ليقطع المسافة. وإذا حسبنا الأسابيع ذات الطقس السيئ والتي تتوقف فيها الرحلات، تصل هذه المدة إلى ثلاثة أشهر؛ لا يمكن أن يتم إبحاره كهذا إلا إذا تمكن النازلون على شواطئ إسبانيا من النجاة من مجزرة. ذلك حتى يتمكنوا من استقبال من سيلحق بهم".

دخل طارق بن زياد المضيق في 5 رجب، وبينما هم في السفينة في المضيق، أخذته نومة ثم صحا من نومه وبشر من في السفينة أنه رأى رسول الله ﷺ، الذي بشره بالنصر وأوصاه بمن معه خيرا، وبمن سيفتح بلادهم خيرا، ولما وصل طارقُ جبلَ طارق في الجانب الأندلسي، في الموضع الوطيئ الذي كان قد عزم النزول فيه إلى البر، وجد القوط بانتظاره بالسلاح، وعليهم تُدْمير، فابتكر طارق خطة جديدة على الفور، فلما مُنع أوهم العدو بأنه يرجع للمغرب، وبقي يبحر حتى حل الظلام، ثم كر راجعا من سبيل آخر في البحر إلى خلف الجبل[32]، وهي منطقة تمثل منحدرا بالغ الانحدار والصعوبة، كأن الجبل مقصوص قصاً يرتفع عشرات الأمتار، ونزل إلى الموضع الوعر فوطِأه بالمجاذف وبراذع الدواب، ونزل منه إلى البر وهم لا يعلمون، وصعدوا الجبل والتحقوا بالأفواج التي سبقتهم، ليكتمل الجيش 7000،

وقبل المعركة الفاصلة، كان كل فوج يصل من المسلمين إلى الأندلس يستقبله أكبر قائد قوطي اسمه تُدْمير، الذي كان محافظا لإحدى المناطق والتي تسمى باسمه إلى اليوم، وقد انهزم تُدْمير أمام المسلمين في جميع المعارك دون استثناء، فتعجب، -وهو القائد العسكري الفذ- لما يحدث له، فكتب تُدمير بعد لقائه بأفواج المسلمين فوجاً إثر فوج رسالة إلى الملك القوطي لوذريق (رودريكو)، -الذي كان منشغلا بقمع بعض الثورات في الشمال-، قائلا: "أيها الملك، أدركني، فقد حلّ بأرضنا قومٌ لا ندري أهم من أهل الأرض أم من أهل السماء، وقد لقيتهم فلتنهض إليَّ بنفسك"، فلما جاءه الخبر، ووقع عليه وقع الصاعقة، انبرى من توه لإعداد الجيش الضخم لمنازلة المسلمين.

وعلم طارق بالجموع التي جمعها القوط له، فكتب إلى موسى بن نصير يطلب المدد، فأرسل له خمسة آلاف بقيادة طريف بن مالك، فأصبح عدد الجيش الإسلامي 12 ألفا، بينما كان عدد الجيش القوطي بتقدير أقل الروايات 100 ألف، يمدهم من خلفهم عشرات الآلاف حين الحاجة، وقد نازل الجيش الإسلامي هذا العدد الضخم في أرضهم، وبين ظهرانيهم مدنهم، وإمداداتهم الاستراتيجية، وروح القوط المعنوية عالية، كانوا متأكدين من النصر إلى درجة أنهم جهزوا الحبال التي

[32] وقصة حرق السفن، وخطبته في الجيش أن البحر من خلفكم والعدو من أمامكم من الأساطير التي لا أساس لها من الصحة.

سيوثقون بها المسلمين أسرى ويسوقونهم، جاءوا بتلك الحبال على عربات خاصة لكتاف أسرى المسلمين، وبدأت المعركة في يوم 28 رمضان سنة 92 للهجرة، سنة 711 ميلادية، واستمرت المعركة تسعة أيام، إلى نحو السادس من شوال، فقاتل الفريقان قتالا شديدا، وصبرا صبرا عظيما، في معركة وادي لَكُهْ، أو وادي برباط، أو معركة شذونة، وكلها أسماء لنفس المعركة، بأسماء المواقع بالإسبانية، حتى أنزل الله تعالى نصره على المسلمين، فلم ينج من القوط إلا من نجاه الفرار، ومنهم لوذريق، ملكهم الذي قتل في المعركة،

وقد تابع طارق بن زياد الجيش المنهزم وفتح عدة مدن في الطريق حتى وصل طليطلة عاصمتهم".[33]

ويتابع المؤرخ الإسباني الجاد (اغناسيو اولا غي) في كتابه: (الثورة الإسلامية في الغرب) فيقول: "يقول كتاب (أخبار مجموعة) أن موسى بن نصير حين أراد أن يدفع أهل مدينة ماردة المسورة (بسور لم يَبْنِ إنسان مثله) إلى الاستسلام، قد صبغ لحيته البيضاء بلون أحمر بعد الاتصال بالمفاوضين. ثم جاء إلى الاجتماع الثاني بلحيته الحمراء، صرخ أحد المندوبين: (لابدّ أنه واحد من أكلة لحوم البشر وليس ذلك الشخص الذي رأيناه في المرة الماضية). في الاجتماع الثالث صبغ لحيته بالأسود؛ ولدى عودة المفاوضين إلى المدينة قالوا لسكانها وهم في حالة ذهول؛ أنكم تقاتلون أناساً يتغيرون بمشيئتهم؛ وملكهم الذي كان منذ أسبوع شيخاً مسناً هو الآن رجل شاب. اذهبوا واستسلموا له. هذا مطلبه".

"كانت هذه المدينة من أهم مدن ايبيريا؛ كان يسكنها أكثر من نصف مليون نسمة. (لابدّ أن العرب فقدوا عقولهم أمام عظمتها). وقد ظلت مركزاً حضارياً هاماً خصوصاً بعماراتها الأنيقة، ولم تكن مأهولة بسكان جهلة. ولم يكن من الممكن خداعهم بحيلة تغيير لون اللحية".

"وماذا عن المدن الحصينة مثل طليطلة أو رُندة، صمدت هذه الأخيرة نصف قرن في وجه أمراء قرطبة الأشد قوة من طارق وموسى مجتمعين. أن يأخذ العرب مدناً بالخدعة الحربية أو بفعل الخيانات المحلية أمر يمكن فهمه، ولكن أن يجتاحوا بسهولة بالغة مئات المدن. كان بعضها من أهم مدن العالم آنذاك، فأمر آخر!!"

ويستمر في طرح الأسئلة الكبيرة والعميقة؛ فيقول: "من المدهش أنه بعد فتح الإسكندرية بدأت المسافات تصبح شيئاً فشيئاً طويلة. وبدأ العرب يواجهون بلاداً ذات طبيعة جغرافية صعبة. وبالمقابل بدأ الوقت اللازم لاجتياح هذه المسافات يقصر شيئاً فشيئاً. ثلاث وخمسون سنة للسيطرة على تونس. عشر سنوات لكامل شمال أفريقيا. وثلاث سنوات لشبه الجزيرة الايبيرية، صحاري وأنهار وسلاسل جبلية تم اجتيازها بسهولة بالغة".

"في الواقع لا يمكن لحملة عسكرية أن تستمر إلى ما لا نهاية. لأن الحملة تفقد قوتها بقدر ما تتوغل وتتقدم. وعندما يتقدم الفاتح، وتفقد قواعده الأولى القدرة على تموينه، يجب عليه أن يؤسس قواعد بديلة؛ الأمر الذي كان يتطلب وقتاً في القرن السابع. لكن العرب [المسلمين] حسب التاريخ التقليدي أهملوا هذا المبدأ الاستراتيجي الأساسي في تلك المرحلة. فما أن يسيطروا على بلد حتى ينطلقوا لاجتياح بلد آخر. لقد وصلوا إلى تونس واتجهوا فوراً نحو المغرب؛ وما أن رأوا أمواج المحيط حتى أبحروا نحو أوروبا. ثلاث سنوات فيما بعد تسللوا عبر جبال التبيريني واجتاحوا مقاطعة اكيتانيا في فرنسا".

---

[33] تفاصيل معركة الفتح الإسلامي للأندلس - الدكتورعبد الرحمن الحَجّي (رحمه الله)، بتصرف.

"لم يكن العرب على معرفة دقيقة بهذه الأهداف العسكرية، ولم يكن لديهم بعد خرائط ولا يعرفون حتى لماذا جاءوا وما سيفعلون في إيبيريا". انتهى.

لنأخذ اجتماعات موسى بن نصير المذكورة سابقاً. هل تخضيب لحية القائد بالحناء هو الذي فتح الحصن، وأدخل الناس في الدين أفواجاً، وجعلهم يدافعون عنه ويستشهدون في سبيله. ذلك أمر مرفوض حتماً. الذي جعل الناس تؤمن هو ما كان يدور في تلك الاجتماعات، من نقاش وحوار وجدال بين قوة أفكار الإسلام ووهن أفكار الكفر. وحتى إذا ما ثبت لأولئك المعذَّبين بنار الإقطاع وغموض التثليث، وبطش القوط أن التوحيد هو الحق، وأن الرجال الذين يحملون هذه الدعوة صادقون واعون مؤثرون قادرون على إنزال الهزائم النكراء بمثل تلك المجتمعات المتهاوية من الداخل، فتحوا لهم الحصون، وأقبلوا على الإسلام يلتزمون به ويدافعون عنه، لِما لمسوه وشاهدوه من عظمته وعدله.

"فقد كان القوط الذين حكموا الأندلس يظلمون أهل البلاد (الوندال والرومان والأخلاط الأخرى من البشر والأعراق التي كانت قدمت من غَالِية وبلاد الجرمان واللومبارد غزاة ثم استقروا فيها، ومن قبائل الوندال جاء اسم الأندلس)، ثم جاء القوط قبائل متبربرة من أقصى الشمال، وغلبوا على البلاد واستأثروا بخيراتها، وبطشوا بكل من خالفهم، **فلما جاء المسلمون وجدوا قوماً لا يريدون شيئا أكثر ولا أهم من التخلص من ظلم القوط**"[34].

لذلك لم يحتجْ الجيش إلى مؤنة تصله من المدينة المنورة ليكمل المسير. فالذين دخلوا في الدين سمعوا قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمْ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾، فبذلوا النفس والمال. ولم يحتج الجيش إلى الخرائط، لأن الذين آمنوا من أهل البلاد حملوا الإسلام بأنفسهم، أو وجدوا في الإسلام عدلا كانوا ينتظرونه، وساعدوا جيشهم -الجيش الإسلامي- على التوغل. ولم يحتج الجيش إلى آبار ماء متنقلة أو تقنية متطورة، لأنه استخدم ذلك المتوفر بدافع تلك الطاقة الحيوية الهائلة التي زرعها الإسلام في قلوب الملتزمين به.

ولا شك أن الدعوة سبقت المعركة؛ فالرسول - ﷺ - أرسل الرسائل إلى الملوك والعظماء. فسار على سنته الخلفاء كابراً خلف كابر. وأمر الصحابة بوجوب دعوة الناس قبل قتالهم، والاكتفاء بالجزية إذا قبلوا سلطان الإسلام ورفضوا اعتناق الدين. فالتزم المسلمون بذلك جيلاً بعد جيل. الأمر الذي يؤكد أن الناس علمت بالإسلام وعظمته وعدله قبل وصول المجاهدين. فإذا ما وصل المجاهدون، وشاهدتهم الشعوب الضالة إسلاماً يتحرك فعلاً: إسلاما لا يعتدي، ولا يظلم، ولا يسرق، ولا يغتصب، إسلاما ينصر المظلوم ويعين الضعيف، ويحل العقدة الكبرى عند الإنسان، إسلاما يطبق قوانين الدولة الإسلامية على المسلمين وغيرهم سواء بسواء من دون تمييز، دخل الناس في دين الله أفواجا، أو بقوا على معتقداتهم آمنين من الإكراه على تركها، مطمئنين إلى العدل والإنصاف وحسن المعاملة.[35]

ولعلنا نأخذ من التاريخ العبرة، فشعوب الأرض اليوم تكتوي من ظلم الرأسمالية، ومن ضنك العيش، فلعلها تفتح أبواب مدنها وقلوبها للإسلام فتدخل فيه أفواجا حين تأتيهم جموع المسلمين فاتحة بالخير العظيم إن شاء الله تعالى.

---

[34] الدكتور وليد سيف، صقر قريش، حوار بين بدر وبين أحد المولَّدين.

[35] أنظر التفاصيل في مقال في مجلة الوعي، العدد 83، السنة السابعة شوال 1414هـ، اذار 1994م: الفتح الإسلامي يذهل المستشرقين، بتصرف شديد.

إذن، **فمفاهيم العقيدة كانت محركاً دافعا للعمل دائما عند المسلمين، وطاقة هائلة تفتح الآفاق للقيام بأعمال عظيمة لم يكن الذين قاموا بها أنفسهم يتصورون إمكانية القيام بها بقواهم الذاتية يوما**، إلا بعد إيمانهم بهذا الدين، وبوعد الله ورسوله لهم بالنصر ولدينه بالتمكين، وإيمانهم بأنهم أصحاب رسالة، وأمة خيرية وشهادة تشهد على الأمم!

لم يكن المسلمون ينظرون حتى مجرد نظر في القضايا العقدية نظرة **أفكار جامدة**، ولا قضايا فكرية تنظيرية تغوص للبحث عن شوارد الأفهام، ولا تجلية غوامض الأبحاث، لأنهم بسليقتهم الفكرية اللغوية فهموا أن المراد من مباحث الاعتقاد أن تكون محركا للعمل، قارنوها بمخزونهم الثقافي الجاهلي، وكانت أدلتها في غاية البساطة، يدرك أي عربي ذي سليقة لغوية بسيطة أن هذا القرآن ليس بكلام بشر، ويدرك أن هذه المعاني السامقة التي جاءت بها الرسالة هي مما أعلاه مثمر، وأسفله مغدق، وفرعه جنان، ولما "جاء الوليدُ بن المغيرة النبيَّ ﷺ وقال له: اقرأ علي، فقرأ عليه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ فقال له أعد، فأعاد، فقال الوليد: والله إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وإنه ليعلو ولا يُعلى عليه، وما يقول هذا بشر".[36]

وحين ربط الإنسان بحقيقة الكون الكبرى، وجود الله تعالى، ربطه بالله ربا مالكا متصرفا مدبرا حكيما رحيما لطيفا، بمعاني إجمالية، سيّروا حيواتهم بناء عليها، فعلموا أن معناها إخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، وتصرفوا بناء على ذلك المعنى، ولجأوا إلى الله في الشدائد، لقضاء حوائجهم، ولم يفلسفوا معاني الربوبية والألوهية والأسماء والصفات، لم يجسموا، ولم يبحثوا أي بحث له علاقة بأسماء الله وصفاته البتة!

فهموا المعاني بسليقتهم اللغوية الفكرية، فهما يقيم العلاقة بين ما في هذه المعاني اللغوية من طاقة تأثيرية هائلة، وبين الواقع والعمل المفروض عليهم لحمل الإسلام والدعوة إليه حملا تأثيريا يستغل طاقات الإسلام التأثيرية الفكرية الهائلة التي تقلب الواقع وتفتح القلوب والعقول للاستسلام لله تعالى والتدين بدينه!

ورفض الصحابة أي محاولة للتعمق في هذه المعاني، فلم يسأل أي سائل منهم ما معنى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، مع أنهم قرأوا الآية ملايين المرات، ولا سألوا أسئلة حول النزول ولا عن وجاء ربك، وقد بسطنا القول في فصل: **لم تعرف قضية الصفات في صدر الإسلام** حول موقفهم من الأسئلة التي أثيرت حول هذه المسائل وشدتهم وغلظتهم على من يثيرها، كموقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه من صبيغ، وحين سأل كفار مكة الرسول ﷺ أن يصف ربه، انتظر نزول القرآن جوابا، وهو أعقل الناس وأرشدهم وأفهمهم في الدين.

في المقابل، نجد معالم منهج المتكلمين في بحث المسائل ذاتها، فهم "انطلقوا ابتداء من باب أن مهمتهم الأصلية في الحياة هي الدعوة إلى الإسلام، فاصطدموا بمسائل وردت إليهم من الثقافات والأديان والفلسفات الأخرى، فانبرى المتكلمون لهدم تلك العقائد وبيان زيفها، أو لبيان رأي الإسلام فيها، لكنهم كانوا بين أن يقوموا بهذه المهمة العظيمة باستعمال عين

---

[36] وقصة ذلك القول من الوليد أنه لما قرأ عليه رسول الله القرآن فكأنه رق له، فبلغ ذلك أبا جهل، فأتاه فقال: يا عم إن قومك يرون أن يجمعوا لك مالا، قال: لم؟ قال: ليعطوكه فإنك أتيت محمدا لتعرض لما قبله، قال الوليد: قد علمت قريش أني أكثرها مالا، قال أبو جهل: فقل فيه قولا يبلغ قومك أنك منكر له وأنك كاره له، قال الوليد: وماذا أقول؟ فوالله ما فيكم رجل أعلم بالأشعار مني ولا أعلم برجز ولا قصيد مني، ولا بأشعار الجن، والله ما يشبه شيئا من هذا، والله إن لقوله الذي يقول حلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه مغدق أسفله، وإنه ليعلو وما يُعلى، وإنه ليحطم ما تحته، قال أبو جهل: لا يرضى عنك قومك حتى تقول فيه، قال فدعني أفكر، فلما فكر قال: هذا سحر يؤثر، يأْثُرُه عن غيره. انتهى بمعنى: ينقله عن غيره.

منهج الإسلام وطريقته في البحث، أو أن يستعملوا الأسلوب الذي يفهمه الخصوم، من حيث الشكل والأداء، لكنهم في الوقت ذاته لم يتأثروا بتلك الثقافات الواردة عليهم، لا من حيث طريقة تفكيرهم ولا من حيث فهمهم للإسلام، وظلت عقلية المسلمين عقلية إسلامية بحتة.

ذلك أن الفلسفة اليونانية جاءت بأفكار وأبحاث فيما وراء الطبيعة، وتعرضت لبحث وجود الإله وصفاته. وقد هاجم المثقفون بها من غير المسلمين في البلاد المفتوحة، الإسلام، مما حمل بعض المسلمين على ترجمتها وعلى دراستها للرد على المهاجمين للإسلام. وقد حاولوا التوفيق بين ما جاء في الفلسفة وبين الإسلام، فأدى ذلك إلى وجود أبحاث تأثر أصحابها بالفلسفة اليونانية مثل بحث خلق القرآن، ومثل بحث هل الصفة عين الموصوف، أو غير الموصوف، وغير ذلك من الأبحاث، إلاّ أن هذه الأبحاث وقفت عند حدود العقيدة الإسلامية، والتزم أصحابها بها وتقيدوا بأفكارها. وكانت العقيدة الإسلامية سبب أبحاثهم، فلم يحيدوا عنها، ولم يندفعوا في الفلسفة أكثر مما تنطبق عليه هذه العقيدة. فكانت أفكارهم أفكاراً إسلامية، وتعتبر أبحاثهم ثقافة إسلامية. ولذلك لم ينحرفوا ولم يضلوا، وكان تقيدهم بالعقيدة الإسلامية حامياً لهم من الضلال. وهؤلاء أمثال المعتزلة من علماء التوحيد.

ولكن وجد هنالك أشخاص قلائل اندفعوا في الفلسفة اليونانية دون أن يتقيدوا بالعقيدة الإسلامية، وبحثوا في الفلسفة اليونانية بحثاً على أساس عقلي محض دون أي تقيّد بالإسلام. وقد توغلوا في بحث الفلسفة اليونانية وأخذوا يحاولون تقليدها والاقتداء بها، كما أخذوا يحاولون إيجاد فلسفة لهم على منوالها. ولم يجعلوا للعقيدة الإسلامية أي أثر في أبحاثهم، ولم يلاحظوا وجودها، بل كان بحثهم بحثاً فلسفياً محضاً، وإن كانوا باعتبارهم مسلمين قد ظهرت في أبحاثهم نواحٍ إسلامية، ولكن ذلك كان من جراء مفاهيم الأعماق الإسلامية الموجودة لديهم كما كانت الحال عند فلاسفة اليهود، وهذا لا يقرّب فلسفتهم من الإسلام أية خطوة بل هي فلسفة عقلية سائرة في طريق الفلسفة اليونانية. وهؤلاء هم الفلاسفة المسلمون كابن سينا والفارابي وابن رشد وأمثالهم. وفلسفتهم هذه ليست فلسفة إسلامية ولا فلسفة الإسلام عن الحياة، ولا علاقة لها بالإسلام مطلقاً، بل لا تعتبر ثقافة إسلامية، لأن العقيدة الإسلامية لم تكن شيئاً في بحثها، بل لم تُلاحظ حين بحثها، وإنما كانت الفلسفة اليونانية هي موضع بحثها وليست لها أيّة علاقة بالإسلام ولا بالعقيدة الإسلامية... فكانت دراستهم [أي المتكلمين] للثقافات غير الإسلامية من هذه الجهة دراسة انتفاع لا دراسة تأثر".[37].

إذن، فقد انبروا للرد على تلك الأسئلة باستعمال نفس القالب الفكري الذي جاءت به، واكتفوا به في أبحاثهم، وانبتت الأبحاث العقدية عن معالجة مشاكل الواقع، أو عن تسيير السلوك، أو عن التمازج بما في الإسلام من طاقات التأثير الممتزج بطاقة التأثير اللغوية في العربية لتقود الإنسان قيادة فكرية في الحياة، ففقدت العقيدة روحها، وبردت، وجفت، فهذا هو الإطار الذي اختلف ما بين عصر الرسول ﷺ وصحابته، وبين عصر المتكلمين.

[37] الشخصية الإسلامية، الجزء الأول موقف المسلمين من الثقافات غير الإسلامية.

عودة إلى منهجنا في بحث الصفات

وقد كتب الكثيرون عن هذه المسائل، ولكننا رأينا أن نتبع منهجية بحث وتأصيل نقلد فيها منهجية الإمام الشافعي رضي الله عنه لَمَّا أَصَّلَ الأصُولَ بناءً على الأساس اللغوي للغة العربية، وليس على منهجية المتكلمين في البحث، ولا على أساس المنطق الذي أضحى بعد ذلك بكثير أساس تفكير المتكلمين وكثير من الأصوليين، وذلك لأن اللغة العربية التي هي أساس فهم القرآن والاجتهاد، مُزجت طاقتها تلك بالطاقة الإسلامية أيما مزج، بما فيها من خصائص فريدة من تأثير وتوسع وانتشار، مُزجت بنظائرها من خصائص الإسلام الفريدة من تأثير وتوسع وانتشار، فكانت خير وعاء لمفاهيمه، وخير معين على حمل دعوته، ونهضته، لذلك رأينا سلوك هذا المنهج الفريد خير معين على أخذ مسألة الصفات للمعين الأصيل الذي ينبغي لها أن تنطلق منه لتفهم فهما صحيحا.

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه: (مَا جَهِلَ النَّاسُ وَلاَ اخْتَلَفُواْ إلاَّ لِتَرْكِهِمْ لِسَانَ الْعَرَبِ وَمَيْلِهِمْ إِلَى لِسَانِ أَرِسْطَاطَالِيسَ، وَلَمْ يَنْزِلِ الْقُرْآنُ وَلاَ أَتَتِ السُّنَّةُ إلاَّ عَلَى مُصْطَلَحِ الْعَرَبِ وَمَذَاهِبِهِمْ فِي الْمُحَاوَرَةِ وَالتَّخَاطُبِ وَالاحْتِجَاجِ وَالاسْتِدْلاَلِ لاَ عَلَى مُصْطَلَحِ الْيُونَانِ، وَلِكُلِّ قَوْمٍ لُغَةٌ وَمُصْطَلَحٌ)[38].

وقال الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز في آخر فصل المجاز الحكمي: ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم، أن يتوهموا ألباب الألفاظ الموضوعة على المجاز والتمثيل أنها على ظواهرها أي على الحقيقة، فيفسدوا المعنى بذلك ويبطلوا الغرض ويمنعوا أنفسهم والسامع منهم العلم بموضع البلاغة وبمكان الشرف، وناهيك بهم إذا أخذوا في ذكر الوجوه وجعلوا يكثرون في غير طائل، هنالك ترى ما شئت من باب جهل قد فتحوه، وزند ضلالة قد قدحوا به.[39]

في هذا البحث حاولنا التأصيل لمفاهيم يجب أن تكون واضحة جلية في ذهن المرء وهو يتناول مسائل الصفات، مثل **معنى الحقيقة، ومعنى المجاز، ومعنى البيان، ومعنى الدلالات، والصور الذهنية، والتفكير، والعلاقة بين اللفظ والمعنى، وبين التكييف والمعنى، أي هل يفضي الخوض في المعنى مباشرة إلى التكييف؟ وهل قولنا بلا تكييف هو نفس قولنا بلا تفسير؟** والمعارض العقلي، **ودور العقل في مسائل الاعتقاد**، وهذا كله سنتخذه أساسا لمحاكمة القواعد والمفاهيم التي قام عليها الفهم المغلوط لمسألة الصفات، أو تعسف في استعمالها كما مر قبل قليل.

إذن فطبيعة هذا البحث إنما هي محاولة استثارة العقول للتفكير في المسألة وفهمها، والله أسأل أن يجزينا ومن نقلنا عنهم الخير كله وأن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه لا نبتغي بها رياء ولا سمعة، وأن يتقبلها إنه هو السميع العليم.

وأنبه القارئ الفاضل أن بعض الفقرات قد تبتدئ بكلام صعب على الفهم بعض الشيء، فإذا ما مضى في الفقرة إلى نهايتها وجد الشرح المسهب المفصل، والأمثلة التي تعين على إثبات صحة الفكرة وعلى إيصالها نقية صافية مفهومة بإذن الله تعالى، فليكمل القراءة وليعدها ليثبت المعلومة لديه إن شاء الله تثبيتًا.

---

[38]) جلال الدين السيوطي: صون الكلام عن فن المنطق والكلام: 45، ينظر: د. السيد أحمد عبدالغفور: التصوّر اللغوي عند الأصوليين:4.، و مَنَاهِجُ الأَدِلَّةِ فِي بَحْثِ أَسْمَاءِ اللهِ وَصِفَاتِهِ للأستاذ هشام البدراني ص 45

[39]) التحرير والتنوير لابن عاشور

مفاصل المسألة:

ولقد كانت أهم الإشكاليات التي يجب التعامل معها من أجل حل هذه القضية، المسائل التالية:

ما هو الموقف المطلوب اتخاذه حيال هذه القضايا؟

ماذا يريد منا رب العالمين أن نعتقده في مسائل الأسماء والصفات؟

هل مثلا يريد أن نعتقد أنه الرحمن، البصير، القدير، أم يريدنا أن نعتقد أن معنى هذه الصفات هو كذا وكذا، فمن لم يعتقد هذا المعنى خرج من العقيدة؟

وماذا يترتب على الفهم الصحيح أو الفهم الخاطئ من عواقب؟

ولعل هذا هو أخطر سؤال في الموضوع

ثم إن المنطلقات التي بني عليها فهم المسألة تتلخص في:

الحقيقة والمجاز، متى يصار إلى الحقيقة ومتى يصار إلى المجاز، والتشبيه والتجسيم والتعطيل مقابل التنزيه والتقديس والتعالي،

و إثبات الوجود (وجود الصفة) مقابل المفهوم أو المعنى أو الكيفية.

القطع والظن،

وهل خاطبنا الله بما لا نفهمه؟ وما معنى البيان؟ وما هو الذي خوطبنا به، هل هو معنى الصفات؟

ما هي صفات الذات وصفات الفعل؟ وهل يجوز أن نقول: ذات الله؟ ما الفرق بين الأسماء والصفات؟

ومتى أطلق على اليد والوجه والعين وما شابهها صفات؟ وهل هي أجزاء (أبعاض)، أم يمكن إطلاق اسم الصفات عليها؟

ومتى يمكن إطلاق العقل ليقيم الدليل على منع تأويل صفة معينة تأويلا معينا؟ أو منع فهمها بشكل معين؟ وهل دعا القرآن العقل ليقوم بهذه الوظيفة في مثل هذه القضايا؟

ما هي الآيات المشتبهات؟ وهل يعلم تأويلها الراسخون في العلم[40]؟

لا بد من أن نبدأ بقولنا:

---

[40]) قال في أقاويل الثقات: وذهب قوم إلى أن الواو في قوله ﴿والراسخون﴾ للعطف لا للاستئناف منهم مجاهد والضحاك والربيع بن أنس ومحمد بن جعفر ويروى أيضا عن ابن عباس، قال ابن عباس أنا ممن يعلم تأويله. ورجح هذا جماعات من المحققين كابن فورك والغزالي والقاضي أبي بكر بن الطيب وقال النووي إنه الأصح وابن الحاجب إنه المختار محتجين أن الله تعالى لا يخاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته لأحد من الخلق وأيضا فالإيمان به واجب على عموم المؤمنين فلا يبقى لوصفهم بالرسوخ في العلم وأنهم أولوا الألباب فائدة تميزهم عن عموم المؤمنين انتهى، وهو الرأي الذي نتبناه في هذه المسألة.

المبحث الأول:

الأسماء والصفات والتنزيه والتعالي

مدخل لموضوع الأسماء والصفات

قال الله جل ثناؤه: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (180)﴾ الأعراف، وقال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (110) الإسراء، ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (8)﴾ طه، وقال: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (24)﴾ الحشر. وقال: ﴿وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ (4) المائدة،

وقال عز من قائل: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ (100)﴾ الأنعام،

﴿أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ (21) لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (22)﴾ الأنبياء، ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ (91) عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (92)﴾ المؤمنون، ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ (158) سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ (159) إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ (160)﴾ الصافات، ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ (180)﴾ الصافات ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ (81) سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (82)﴾ الزخرف.

أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ عَبْدَانَ الأَهْوَازِيُّ، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُبَيْدٍ الصَّفَّارُ، أَخْبَرَنَا تَمْتَامٌ مُحَمَّدُ بْنُ غَالِبٍ، أَخْبَرَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ رِبْعِيٍّ، عَنْ حُذَيْفَةَ: أَنّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ قَالَ: اللَّهُمَّ بِاسْمِكَ أَحْيَا وَبِاسْمِكَ أَمُوتُ وَإِذَا أَصْبَحَ قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْيَانَا بَعْدَمَا أَمَاتَنَا وَإِلَيْهِ النُّشُورُ[41].

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: [إِنَّ للهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْماً، مِائَةً إِلاَّ وَاحِداً؛ مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَهُوَ وِتْرٌ يُحِبُّ الْوِتْرَ][42]. وعن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال في دعائه: [اللَّهُمَّ أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَداً مِنْ خَلْقِكَ، أَوِ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ][43].

عن عبدالله بن بريدة الأسلمي عن أبيه أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَخَذَ بِيَدِهِ قَالَ: فَأَدْخَلَنِي الْمَسْجِدَ، فَإِذَا رَجُلٌ يُصَلِّي وَيَدْعُو وَهُوَ يَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِأَنِّي أَشْهَدُ أَلاَّ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ الأَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: [وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ سَأَلَ رَبَّهُ بِاسْمِهِ الأَعْظَمِ الَّذِي إِذَا سُئِلَ بِهِ أَعْطَى، وَإِذَا دُعِيَ بِهِ أَجَابَ][44]

---

41) أَخْرَجَهُ أَبُو عَبْدِ اللهِ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيُّ الْبُخَارِيُّ فِي الْجَامِعِ الصَّحِيحِ، عَنْ مُسْلِمِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، وَأَخْرَجَهُ مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ الْقُشَيْرِيُّ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ، عَنْ شُعْبَةَ بْنِ الْحَجَّاجِ، أنظر الأسماء والصفات للإمام البيهقي.

42) أخرجه: أحمد في المسند، والبخاري في الصحيح، ومسلم في الصحيح، والترمذي في الجامع، والنسائي في الكبرى، وابن ماجة في السنن، والحاكم في المستدرك.

43) أخرجه: أحمد في المسند، والحاكم في المستدرك، وعقب عليه الذهبي في التلخيص.

44) الإمام أحمد والبخاري والنسائي.

تنزيه الله تعالى وتعاليه

أما التنزيه والتعالي، فقد ارتبطا ارتباطا وثيقا بالصفات في القرآن الكريم، من باب الرد على "وصف" المشركين وأشباههم للهِ تعالى بصفات لا تنبغي له، فنزه الله تعالى ذاته العلية عن تلك الأوصاف، فاقترن التنزيه والتعالي بموضوع الصفات وكان من مفاتيح التعامل معها.

فحين تسمع قول الله تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاء الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُواْ لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ﴾ تجد مفهوم التنزيه، يمثله قول الحق: ﴿سُبْحَانَهُ﴾، وتجد أنه لا يكتفي بأن ينزه نفسه عن تلك الصفات، بل إنه يتعالى عن أن يكون فيه منها شيء، فالله حين ينزه نفسه عن أن ينعت بأن له شركاء، أو أولاد، فإنه يزيد بوصف نفسه بأنه يتعالى عن أن يكون له شريك، فيضيف بهذا التعالي صفة لنفسه هي أنه يسمو عن أن يكون له شركاء، لا يكتفي بأن لا يكون له شريك، بل يسمو عن ذلك ويرتقي عنه، فيضيف التعالي بُعْدًا لما يتصف به الحق سبحانه زاد على ما أداه معنى التنزيه فازداد الحق سبحانه بُعدًا عما وصفه الواصفون على بُعدٍ.

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾

﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾

﴿سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾

أما التنزيه، فقد نزه الله سبحانه وتعالى نفسه وذاته العلية عن مشابهة ما يشركونه به في شيء، سبحان الله عما يشركون، أي أنزه الله سبحانه تنزيها كاملا عن مشابهة ما خرقوا له من شركاء آلهة في الأرض يعبدونها من دونه،

وكذلك نزه نفسه سبحانه وتعالى، عن أن يكون على ما وصفه أولئك الواصفون، ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون﴾ من أن يكون مشابها للمخلوقات في أن يكون له ولد، أو صاحبة، أو أن يكون له ولي من الذل، أو شريك في الملك،

وكذلك تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا، ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لاَّبْتَغَوْاْ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً 42 سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا 43 تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَـكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا 44﴾ الإسراء فكل ما في السموات والأرض من شيء إلا ينزه الله سبحانه وتعالى عن أن يكون معه إله، أي يشترك معه في صفة الألوهية في شيء من مقتضياتها، فهو يخالف كل المخلوقات في كل شيء، ولا تشترك معه المخلوقات في شيء مما هو من صفاته الذاتية أو ذاته سبحانه وتعالى.

﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَمِنَ الأَنْعَامِ أَزْوَاجاً يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ، وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (11) الشورى

﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ الفرقان: 2 ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ (4) الاخلاص،

﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَم يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُ وَلِيٌّ مِّنَ الذُّلَّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا﴾ (الإسراء: 111) ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيّاً﴾ (65) مريم

وقوله تعالى: ﴿فَلاَ تَضْرِبُواْ لِلّهِ الأَمْثَالَ إِنَّ اللّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (74) النحل، وهنا يمنع قياس الله تعالى على الشاهد[45]، يقول الطبري: فلا تمثلوا لله الأمثال، ولا تشبّهوا له الأشباه، فإنه لا مِثْل له ولا شِبْه. يقول: والله أيها الناس يعلم خطأ ما تمثلون وتضربون من الأمثال وصوابه، وغير ذلك من سائر الأشياء، وأنتم لا تعلمون صواب ذلك من خطئه. انتهى.

﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 22)

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، الصافات 180، الزخرف: ٨٠ – 82 ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُم بَلَى وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ 80 قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ 81 سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ 82﴾ الزخرف،

﴿وَجَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاء الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُواْ لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ 100 بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ 101 ذَلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ 102 لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ 103﴾ الأنعام ﴿أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ 21 لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ 22﴾ الأنبياء ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ 91 عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ 92﴾ المؤمنون ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ 158 سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ 159 إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ 160﴾ الصافات ﴿اللّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ 255﴾ البقرة ﴿أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ 43﴾الطور، ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ 22 هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ 23 هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاء الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ 24﴾الحشر، ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ 3 النحل، ﴿وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾ 3 الجن

فهذه هي المواطن التي وردت في القرآن مدخلا لموضوع الأسماء والصفات وأصلا له، فقوام بحث الموضوع أربعة مفاصل: الأسماء، والصفات، والتنزيه، والتعالي.

[45] ولا أحب أن أقول: قياس الغائب على الشاهد، وإن كان يقال هذا من باب التمثيل لا من باب وصف الله تعالى بالغائب، بل أقول قياس الله تعالى على الشاهد، من أشد المصائب التي حرفت قضية الأسماء والصفات عن مسارها الصحيح، مسألة قياس الله تعالى على الشاهد، أي قياس صفات الله تعالى على ما يفهمه الناس من أحوالهم في الصفات، فيقاس علم الله على علم البشر، ورحمة الله على رحمتهم، وتتفاوت الفِرَقُ في هذا القياس بين مغالٍ يصل إلى التعطيل لكل الصفات، فهو إذ يقيس العلم على العلم، ينفي عن الله صفة العلم، وآخر يقيس الله على البشر فيجعله جسما، وهكذا، وسيأتيك بيانه إن شاء الله تعالى، فاحفظ وأنت تدرس المسألة أنه لا يجوز قياس الله تعالى على الشاهد

المبحث الثاني:

كيف نشأت مسألة الصفات؟ وهل لها أصل في صدر الإسلام؟

كيف نشأت مسألة صفات الله؟

رأي ابن حزم الأندلسي:

قال ابن حزم الأندلسي: قال أبو محمد وأما إطلاق لفظ الصفات لله تعالى عز وجل فمحال لا يجوز لأن الله تعالى لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظة الصفات ولا على لفظ الصفة، ولا حفظ عن النبي ﷺ بأن لله تعالى صفة أو صفات، نعم ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين، ومن كان هكذا فلا يحل لأحد أن ينطق به ولو قلنا أن الإجماع قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا، فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده بل هي بدعة منكرة، قال الله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى (23)﴾

قال أبو محمد وإنما اخترع لفظ الصفات[46] المعتزلة وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة، وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح ليس فيهم أسوة ولا قدوة وحسبنا الله ونعم الوكيل، ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾، وربما أطلق هذه اللفظة من متأخري الأئمة من الفقهاء من لم يحقق النظر فيها فهي وهلة من فاضل وزلة عالم وإنما الحق في الدين ما جاء عن الله تعالى نصاً أو عن رسوله ﷺ كذلك أو صح إجماع الأمة كلها عليه، وما عدا هذا فضلال وكل محدثة بدعة، فإن اعترضوا بالحديث الذي رويناه من طرق عبد الله بن وهب عن عمرو ابن الحارث عن سعيد بن أبي هلال عن أبي الرجاء محمد بن عبد الرحمن عن أمه عمرة عن عائشة رضي الله عنها في الرجل الذي كان يقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ في كل ركعة مع سورة أخرى وأن رسول الله ﷺ أمر أن يسأل عن ذلك فقال هي صفة الرحمن فأنا أحبها فأخبره عليه السلام أن الله يحبه،[47] فالجواب وبالله تعالى التوفيق إن هذه اللفظة انفرد بها سعيد بن أبي هلال وليس بالقوي قد ذكره بالتخليط يحيى وأحمد بن حنبل، وأيضاً فإن احتجاج خصومنا بهذا لا يسوغ على أصولهم لأنه خبر واحد لا يوجب عندهم العلم، وأيضاً فلو صح لما كان مخالفاً لقولنا، لأننا إنما أنكرنا قول من قال إن أسماء الله تعالى مشتقة من صفات ذاته فأطلق لذلك على العلم والقدرة والقوة والكلام أنها صفات، وعلى من أطلق إرادة وسمعاً وبصراً وحياة وأطلق أنها صفات فهذا الذي أنكرناه غاية الإنكار وليس في الحديث المذكور ولا في غيره شيء من هذا أصلاً، وإنما فيه أن ﴿قل هو الله أحد﴾ خاصة صفة الرحمن ولم ننكر هذا نحن بل هو خلاف لقولهم وحجة عليهم لأنهم لا يخصون ﴿قل هو الله أحد﴾ بذلك دون القرآن ودون الكلام والعلم وغير ذلك، وفي هذا الخبر تخصيص لقوله ﴿قل هو الله أحد﴾ وحدها بذلك[48] و ﴿قل هو الله أحد﴾ خبر عن الله تعالى بما هو الحق فنحن نقول فيها هي صفة الرحمن لمعنى أنها خبر عنه تعالى حق، فظهر أن هذا الخبر حجة عليهم لنا وأيضاً فمن أعجب الباطل أن يحتج بهذا الخبر فيما ليس فيه منه شيءٌ من يخالفه ويعصيه في

---

[46]) والصواب أنهم بحثوا بحثا جديدا وأطلقوا عليه اسم الصفات.

[47]) رواه البخاري ومسلم

[48]) قال ابن دقيق العيد قوله (أي الصحابي) لأنها صفة الرحمن يحتمل أن يكون مراده أن فيها ذكر صفة الرحمن كما لو ذكر وصف فعبر عن الذكر بأنه الوصف وان لم يكن نفس الوصف ويحتمل غير ذلك إلا انه لا يختص ذلك بهذه السورة لكن لعل تخصيصها بذلك لأنه ليس فيها إلا صفات الله سبحانه وتعالى فاختصت بذلك دون غيرها أنظر فتح الباري لابن حجر.

الحكم الذي ورد فيه من استحسان قراءة ﴿قل هو الله أحد﴾ في كل ركعة مع سورة أخرى فلهذه الفضائح فلتعجب أهل العقول.

وأما الصفة التي يطلقون هم فإنما هي في اللغة واقعة على عرض في جوهر لا على غير ذلك أصلاً وقد قال تعالى. ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ (180)﴾.

فأنكر تعالى إطلاق الصفات جملة فبطل تمويه من موه بالحديث المذكور ليستحل بذلك ما لا يحل من إطلاق لفظة الصفات حيث لم يأت بإطلاقها فيه نص ولا إجماع أصلاً ولا أثر عن السلف والعجب من اقتصارهم على لفظة الصفات ومنعهم من القول بأنها نعوت وسمات ولا فرق بين هذه الألفاظ لا في لغة ولا في معنى ولا في نص ولا في إجماع[49]

رأي الحافظ ابن حجر:

قال العلامة ابن حجر رحمه الله في الفتح: "قال ابن التين إنما قال إنها صفة الرحمن؛ لأن فيها أسماءه وصفاته، وأسماؤه مشتقة من صفاته، وقال غيره: يحتمل أن يكون الصحابي المذكور قال ذلك مستندا لشيء سمعه من النبي ﷺ إما بطريق النصوصية وإما بطريق الاستنباط[50]، وقد أخرج البيهقي في " كتاب الأسماء والصفات " بسند حسن عن ابن عباس " أن اليهود أتوا النبي ﷺ فقالوا صف لنا ربك الذي تعبد " فأنزل الله عز وجل ﴿قل هو الله أحد﴾ إلى آخرها، فقال " هذه صفة ربي عز وجل " وعن أبي بن كعب قال: قال المشركون للنبي ﷺ انسب لنا ربك، فنزلت سورة الإخلاص الحديث، وهو عند ابن خزيمة في " كتاب التوحيد " وصححه الحاكم " وفيه أنه ليس شيء يولد إلا يموت وليس شيء يموت إلا يورث، والله لا يموت ولا يورث، ولم يكن له شبه ولا عدل، و ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ". قال البيهقي: معنى قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ،﴾ ليس كهو شيء، قاله أهل اللغة قال: ونظيره قوله تعالى ﴿فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به﴾ بالذي آمنتم به وهي قراءة ابن عباس، قال: والكاف في قوله ﴿كمثله﴾ للتأكيد، فنفى الله عنه المثلية بآكد ما يكون من النفي، وأنشد لورقة بن نوفل في زيد بن عمرو بن نفيل من أبيات: " ودينك دين ليس دين كمثله " ثم أسند عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿وله المثل الأعلى﴾ يقول ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ،﴾، وفي قوله ﴿هل تعلم له سميا﴾ هل تعلم له شبها أو مثلا، وفي حديث الباب حجة لمن أثبت أن لله صفة وهو قول الجمهور، وشذ ابن حزم فقال هذه لفظة اصطلح عليها أهل الكلام من المعتزلة ومن تبعهم، ولم تثبت عن النبي ﷺ ولا عن أحد من أصحابه، فإن اعترضوا بحديث الباب فهو من أفراد سعيد بن أبي هلال وفيه ضعف، قال: وعلى تقدير صحته فـ﴿قل هو الله أحد﴾ صفة الرحمن كما جاء في هذا الحديث، ولا يزاد عليه بخلاف الصفة التي يطلقونها فإنها في لغة العرب لا تطلق إلا على جوهر أو عرض كذا قال، وسعيد متفق على الاحتجاج به فلا يلتفت إليه في تضعيفه، وكلامه الأخير مردود باتفاق الجميع على إثبات الأسماء الحسنى، قال الله تعالى ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ وقال بعد أن ذكر منها عدة أسماء في آخر سورة الحشر ﴿له الأسماء الحسنى﴾ والأسماء المذكورة فيها بلغة العرب صفات ففي إثبات

---

[49]) الفصل بين الملل والأهواء والنحل الجزء الأول

[50]) والأهم في هذه المسألة هو أن هذا الخبر الصحيح، من أخبار الآحاد، والمسألة المبحوثة هي من العقيدة، بل ومن الكلام على الله تعالى، ومثلها لا يستدل عليه بالظني لحرمة الاستدلال بالظني في العقيدة، فلا يصح الاستدلال بهذا الخبر على أن لمسألة الصفات أصل عقدي في صدر الإسلام، وأكرر باننا هنا نتكلم عن مسألة الصفات تلك التي نشأت أيام المتكلمين وتبلورت وأصبح لها من المصطلحات والأبواب والتفريعات ما نعلم، كل ذلك لم يكن له أصل في الصدر الأول من الإسلام، وهذا لا يتعارض مع فهم الرسول عليه السلام والصحابة للآيات التي يصف الله بها نفسه على أنها أوصاف لله تعالى، فكلامنا عن التأصيل لبحث مسألة الصفات.

أسـمائه إثبات صـفاته؛ لأنه إذا ثبت أنه حي مثلا فقد وصـف بصـفة زائدة على الذات وهي صـفة الحياة، ولولا ذلك لوجب الاقتصـار على ما ينبئ عن وجود الذات فقط، وقد قاله سـبحانه وتعالى ﴿سـبحان ربك رب العزة عما يصـفون﴾ فنزه نفسـه عما يصفونه به من صفة النقص، ومفهومه أن وصفه بصفة الكمال مشروع".[51]

رأي الإمام أبي حنيفة النعمان

يقف الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه متعجّباً من آراء المشبهة والمعطلة في موضوع أسماء الله وصفاته، ويشتد عليهم بقوله: "أَتَانَا مِنَ الْمَشْرِقِ رَأْيَانِ خَبِيثَانِ: جَهْمُ الْمُعَطِّلُ وَمُقَاتِلُ الْمُشَبِّهُ"[52].

فيظهر من كلامه أن قضـية الجدل في أسـماء الله وصـفاته لم تكن معروفةً على نحو ما قيل فيها فيما بعد. فهي لم تكن من الرأي العام الإسـلامي[53] وليس لها جذور في الفكر والمعتقد الإسـلامي. وإنما هي مُحدثة والقول بها والتفكير فيها مُحدث أيضـاً، وقوله (أَتَانَا مِنَ الْمَشْـرِقِ) أي أنّها محدثةٌ وبدعة لم تعرف في الأمة من قبل. وقال رحمه الله: "أَفْرَطَ جَهْمُ فِي النَّفْيِ حَتَّى قَالَ: إِنَّ اللهَ لَيْسَ بِشَيءٍ، وَأَفْرَطَ مُقَاتِلُ فِي الإِثْبَاتِ حَتَّى جَعَلَ اللهَ تَعَالَى مِثْلَ خَلْقِهِ"[54] وقوله (أَفْرَطَ) فيه دلالةٌ على أن أهل الإثبات وأهل النفي، المشبّهة والمعطلة لم يُحسـنوا التعامل مع النصـوص الشـرعية في الموضـوع، فكانوا في الإفراط والتفريط، وهذا يدل على إنكارِه لطرائق نظرهما وأساليب استدلالهما.[55]

رأي المعتزلة

يقول الأستاذ أحمد أمين في كتاب ضحى الإسلام: (المثل الثاني) مسألة صفات الله – ذلك أن المعتزلة قالوا- مثل كل المسـلمين- بإله واحد، ولكنهم فلسـفوا الوحدانية، فقالوا إن معنى وحدانيته أن ليسـت ذاته تعالى مركبة من اجتماع أمور كثيرة، لأنه لو كان مركبا لافتقر تحققه إلى تحقق كل جزء من أجزائه، وكل جزء من أجزائه غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، والله منزه عن الافتقار إلى الغير، فحقيقته تعالى أحدية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، فليسـت له كثرة مقدارية كالتي للأجسام، ولا كثرة معنوية كما لأشخاصنا المركبة من ماهية وتشخيص، إنما هو تام الأحدية، ليس ذا أجزاء مقدارية، ولا أجزاء معنوية، فلما فسروا التوحيد بهذا المعنى، ثارت أمامهم مشكلة أو أثاروها هم، وهي مسألة صفات الله، هل هي عين ذاته أو غير ذاته، لما يتصل من ذلك بمعنى التوحيد الذي قرروه.

وهي مسـألة لم تُثر في الإسـلام من قبلهم، فلم يذكر في القرآن ولا الحديث الصـحيح كلمة (صـفات الله) ولم يعرف ذلك عن أحد من الصحابة والتابعين، إنما ورد قوله تعالى ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، ونحوه، حتى جاء المعتزلة

---

[51]) فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر.

[52]) ينظر: مقدمة كتاب فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان: 16. وفتح الباري شرح صحيح البخاري: 13/ 427، 430، مقدمة كتاب التوحيد.

[53]) الرأي العام الإسـلامي؛ هو مجموع الأفكار والآراء والأحكام والمعتقدات الإسـلامية التي كانت العقيدة الإسـلامية سـبباً في وجودها في أذهان الناس ومخاطباتهم ويهيمن عليها المناخ الإيماني بأجوائه الروحية للأفكار والمفاهيم.

[54]) فتح الباري: 13/ 427، 430، فرقان القرآن: 16.

[55]) مناهج الأدلة لهشام البدراني.

فوضعوا مسألة صفات الله هذا الوضع، وشغلت حيزا كبيرا في علم الكلام، وأثير حولها من الجدل ما جعلها في الصف الأول من المسائل الكلامية[56].

رأينا في نشوء المسألة:

والصحيح أن ابن حزم رحمه الله يتكلم عن مسألة وبحث الصفات، كموضوعٍ أول من بحثه المتكلمون،[57] ولم يرد بحثه أيام المصطفى عليه سلام الله، ولا الصحابة الأبرار عليهم رضوان الله، ولكن ابن حزم بالغ بمنع وصف الله تعالى بالصفات، وأنكره غاية الإنكار، واعتبر أن الأسماء الحسنى أسماء أعلام، والصحيح أنها أسماء وصفات[58].

وأشبه ما يكون الأمر ببحث أصول الفقه، لم يكن مبلورا في الصدر الأول، ولم يكن علما مستقلا، ولكنه تبلور فيما بعد وقعدت قواعده، فليس من ضير أن يُبحث في إطاره الصحيح، ومثله الصفات، تبحث ولكن في إطارها الصحيح، وهذا الإطار الصحيح هو ما سنحاول وضع اليد عليه في هذا البحث إن شاء الله تعالى، وقد سَبَقَنَا أئمةٌ أعلام إنما نتتلمذ على أيديهم، ونجمع فرائدهم في هذا البحث بإذن الله تعالى.

بقي أن نذكر شبهة لإمكانية بحث الصفات، "بلفظ الصفات" في آية من كتاب الله تعالى: قال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ (158) سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ (159) إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ (160)﴾ الصافات، فالآيات السابقة التي ذكرت مشتقات لفظة وصف مقترنا بوصف الله تعالى، جاءت كلها في معرض تنزيه الله تعالى عما يصفه المشركون،

﴿وَجَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاء الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُواْ لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ﴾

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾

﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾

﴿سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾

فهي تنفي وصف الله بالصفات التي وصفوه إياها، والآية هذه فيها استثناء

---

[56] ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين الجزء الثالث ص 38-39

[57]) قال الأستاذ هشام البدراني: لم تعرف مسألة صفات الله قبل ظهور المتكلمين، ولم يثر البحث فيها في أي بحث من الأبحاث على مستوى الفكر الإسلامي قبلهم، فلم يرِد في القرآن الكريم ولا في الحديث الشريف كلمة صفات الله؛ أو بيان مفصل أو خاص أو مقيد لمثل موضوعها. وإنما ذكرت أسماء الله الحسنى وصفاته في القرآن الكريم والحديث الشريف، بإجمال دون تفصيل، وإطلاق دون تقييد، بل لم يجعل القرآن الكريم الأسماء والصفات موضوع بحث ونظر، إذ ذكرها اختزالاً في سياق البحث في موضوعات عملية؛ وكذلك لم يبين الحديث الشريف ما جاء في الكتاب من ذكر الأسماء والصفات، وبين لنا الوقوف عليها كما جاءت من غير مجادلة تذكر في المتشابه كما سيأتي بيانه إن شاء الله. لهذا لم تكن مسألة صفات الله وأسمائه موضوع بحث في الصدر الأول لهذه الأمة، مع أنَّها كانت محل ذكر وتسليم، انتهى. وجملة: لم يجعل القرآن الكريم الأسماء والصفات موضع بحث ونظر فيها نظر، أي أنها تفهم في إطار موضوع معاني وكيفيات تلك الصفات، ولكن القرآن بين في مواطن كثيرة صفات الرازق والخالق والرحمن وما شابه، وأثر تلك الصفات على المخلوقات.

[58]) أنظر للتدليل على هذا باب فماذا نعني بقولنا: الصفات، فتجد فيه أن اللغة تسعفنا في جواز هذا البحث وهذا الإطلاق.

﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ (158) سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ (159) إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ (160)﴾

فهل هذا الاستثناء يقتضي وصف العباد المخلصين لله تعالى بصفاته الحقة، لا بتلك التي كذبها المشركون؟

قال ابن عطية في تفسيره: ثم نزه تعالى نفسه عما يصفه الناس ولا يليق به، ومن هذا استثنى العباد المخلصين لأنهم يصفونه بصفاته العلى، وقالت فرقة استثناهم من قوله ﴿إنهم لمحضرون﴾[59].

قال ابن عاشور في تفسيره: والاستثناء منقطع، قيل نشأ عن قوله: ﴿إنهم لمُحضرونَ﴾ [الصافات: 158] والمعنى لكن عباد الله المخلصين لا يُحضَرون، وقيل نشأ عن قوله: ﴿عمَّا يَصفونَ﴾ [الصافات: 159] أي لكن عباد الله المخلصين لا يَصفونه بذلك، وقيل من ضمير ﴿وجعلوا﴾ [الصافات: 158] أي لكن عباد الله المخلصين لا يجعلون ذلك. وهو من معنى القول الثاني، فالمراد بالعباد المخلصين المؤمنون.

والوجه عندي: أن يكون استثناءً منقطعاً نشأ عن قوله: ﴿سبحانَ الله عمَّا يصفونَ﴾ [الصافات: 159] فهو مرتبط به لأن ﴿ما يصفون﴾ أفاد أنهم يصفون الله بأن الملائكة بناته[60] انتهى،

وهذا يعني أن رأي ابن عطية غير صحيح، وذلك لأن الآية فيها استثناء، نزه الحق سبحانه نفسه عما يصفون، من أن له بنات، فلا يصح أن يستثني مما يصفون، ما يصفه المؤمنون المخلصون، لأنه لا يشترك مع ما يصفه الكفار بشيء، حتى يخرجه من جنس ما يصفون، فلا يصح الاستدلال بالآية إذن على أنها فتحت باب بحث الصفات، من هذا الوجه، ومن جهة أن معناها على البحث (وهو بحث في العقائد التي لا يجوز الاستدلال عليها بالظني) أكثر من ظني، حتى أنه ندر من تفطن إليه من المفسرين، ولو كانت فيه رائحة القطع لأوردوه على الأقل كوجه من الوجوه إلا أن من أورده كوجه ندرة من المفسرين.

لم تعرف قضية الصفات في صدر الإسلام:

ثم إنه للتدليل على أن قضية الصفات لم تكن بحثت في صدر الإسلام، نلحظ أن الصحابة رضي الله عنهم اقتصروا في مثل هذه الآيات على المعاني الجُملية، ولم يُريغوا لها المعاني التفصيلية:

فنجد في قصَّة صبيغ مثالاً على حرص الصحابة أن لا يناقش في المحدثات أحد، عن نافع مولى عبد الله: (أن صبيغَ العراقي جعل يسألُ عن أشياء من القرآن في أجناد المسلمين، حتى قَدِمَ مصر، فبعث عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فلما أتاه الرسول بالكتاب، فقرأه، فقال: (أَيْنَ الرَّجُلُ؟) فقال: في الرَّحلِ. قال عمر: (أَبْصِرْ أَنْ يَكُونَ ذَهَبَ فَتُصِيبَكَ مِنِّي بِهِ الْعُقُوبَةُ الْمُوجِعَةُ). فأتاهُ به، فقال عمر: (تَسْأَلُ مُحْدَثَةً)، فأرسل عمر إلى رطائبَ من جريدٍ فضربه بها حتى تركَ ظهره وبرة، ثم تركه حتى برأ، ثم عادَ له ثم تركه حتى برأ، فدعا به ليعودَ له، قال: فقال صبيغ: إن كنت تريدُ قتلي، فاقتلني قَتلاً جميلاً، وإن كنت تريدُ أن تداويني، فقد واللهِ برِئتُ. فأذنَ له إلى أرضه وكتبَ إلى أبي موسى الأشعري أن لا

---

[59]) المحرر الوجيز لابن عطية رحمه الله.

[60]) التحرير والتنوير لابن عاشور رحمه الله وهو من أفضل كتب التفسير

يجالسه أحدٌ من المسلمين، فاشتدَّ ذلك على الرجل، فكتب أبو موسى إلى عمر: أن قد حسُنت توبتهُ، فكتب عمر: أن يأذنَ للناسِ بمجالسته)[61].

وجاء في الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي: عن عباية بن رفاعة عن جده رافع بن خديج رضي الله عنه، قال: قلت: يا رسول الله انا نخاف أن نلقى العدو غداً وليس معنا مُدى أفنذبح بالقصب؟ فقال رسول الله ﷺ: «ما أنهر الدم وذكرت عليه اسم الله فكل ما خلا السن والظفر». فلم يعب رسول الله ﷺ مسألة رافع عما لم ينزل به لأنه قال «غدا» ولم يقل له: لم سألت عن شيء لم يكن بعد.

وكذلك الحديث الآخر الذي أخبرناه الحسن بن أبي بكر، أخبرنا عبد الصمد بن علي الطستي أخبرنا السري بن سهل الجند يسابوري، نا عبد الله بن رشيد، نا أبو عبيدة مجاعة بن الزبير عن يونس الواسطي عن سماك بن حرب عن يزيد بن سلمة عن أبيه، أن رجلاً قام إلى رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله أرأيت لو كان علينا أمراء يسألونا الحق ويمنعونا حقنا فنقاتلهم؟ فقام الأشعث بن قيس فقال: تسأل رسول الله ﷺ عن أمر لم يحدث بعد؟ فقال لأسألنه حتى يمنعني، فقال: يا رسول الله أرأيت لو كان علينا أمراء يسألونا عن الحق ويمنعونا أنقاتلهم؟ قال: «لا، عليكم ما حملتم وعليهم ما حملوا». فلم يمنع رسول الله ﷺ هذا الرجل عن مسألته ولا أنكرها عليه، بل أجابه عنها من غير كراهة. وفي الآثار نظائر كثيرة لما ذكرناه.

وأما تحريج عمر في السؤال عما لم يكن ولعنه من فعل ذلك، فيحتمل أن يكون قصد به السؤال على سبيل التعنت والمغالطة لا على سبيل التفقه وابتغاء الفائدة، ولهذا ضرب صبيغ بن عسل ونفاه وحرمه رزقه وعطاءه لما سأله عن حروف من مشكل القرآن فخشي عمر أن يكون قصد بمسألته ضعفاء المسلمين في العلم ليوقع في قلوبهم التشكيك والتضليل بتحريف القرآن عن نهج التنزيل، وصرفه عن صواب القول فيه إلى فاسد التأويل. ومثل هذا قد ورد عن رسول الله النهي عنه والذم لفاعله.

أخبرنا أبو سعيد محمد بن موسى الصيرفي، نا أبو العباس محمد بن يعقوب الأصم، نا عبد الملك ابن عبد الحميد الرقي، نا روح بن عبادة، قال: حدثنا الأوزاعي عن عبد الله بن سعد عن الصنابحي عن رجل من أصحاب النبي ﷺ قد سماه قال: نهى رسول الله ﷺ عن الأغلوطات. قال الأوزاعي: شداد المسائل. أخبرنا هلال بن محمد بن جعفر الحفار ومحمد بن عمر بن بكير النجار ومحمد بن محمد بن عثمان السواق، قال السواق: أخبرنا، وقالا: حدثنا أبو العباس أحمد بن محمد بن صالح البروجردي، نا إبراهيم بن الحسين الهمداني، حدثنا نعيم بن حماد، نا عيسى بن يونس عن الأوزاعي عن عبد الله بن سعد عن الصنابحي عن معاوية، قال: نهى رسول الله ﷺ عن الغلوطات يعني دقيق المسائل.

أخبرنا علي بن أحمد بن عمر المقري، أخبرنا أبو بكر محمد بن الحسين الآجري، نا جعفر الصندلي، قال: حدثنا الحسن بن محمد بن الزعفراني، نا علي بن بحر القطان، نا عيسى بن يونس، نا الأوزاعي عن عبد الله بن سعد عن الصنابجي عن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، أن النبي ﷺ نهى عن الأغلوطات، قال عيسى: والأغلوطات ما لا يحتاج إليه من كيف وكيف. أخبرنا أبو نعيم الحافظ، نا عبد الله بن جعفر بن أحمد بن فارس، نا إسماعيل بن عبد الله بن مسعود العبدي، نا أبو النضر إسحاق بن إبراهيم، نا يزيد بن ربيعة، قال: سمعت أبا الأشعث يحدث عن ثوبان رضي الله عنه، عن

---

[61]) قال الألوسي في تفسيره: ويدل هذا أن الرجل لم يكن سليم القلب وأن سؤاله لم يكن طلباً للعلم وإلا لم يصنع به عمر رضي الله تعالى عنه ما صنع. إ.هـ

رسول الله ﷺ قال: «سيكون أقوام من أمتي يغلطون فقهاءهم بعضل المسائل أولئك شرار أمتي» (جامع المسانيد والمراسيل عن ثوبان). أخبرنا أبو سعيد الصيرفي، نا محمد بن يعقوب الأصم، نا محمد بن إسحاق الصغاني، نا أبو النضر نا المستلم بن سعيد عن منصور بن زاذان عن الحسن، قال: شرار عباد الله يتتبعون شواذ المسائل يعمون بها عباد الله. انتهى وقول الحسن الأخير مروي في المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي.

ويروى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أُتِيَ بسارق، فقال: لم سرقت؟ فقال: قضى الله علي، فأقام عليه الحد ثم ضربه أسواطا، فقيل له في ذلك، فقال أمير المؤمنين: القطع للسرقة والجلد لما كذب على الله تعالى.

نقل القرطبي قال: (وقال أبو بكر الأنباري: وقد كان الأئمةُ من السلفِ يعاقبون من يسألُ عن تفسيرِ الحروف المشكلات في القرآن، لأن السائلَ إن كان يبغي بسؤاله تخليدَ البدعةِ وإثارة الفتنة فهو حقيقٌ بالنكير وأعظم التعزير، وإن لم يكن ذلك مقصده فقد استحقَّ العتب بما اجترمَ من الذنب، إذ أوجدَ للمنافقين الملحدين في ذلك الوقت سبيلاً إلى أن يقصدوا ضَعَفَةَ المسلمين بالتشكيكِ والتضليل في تحريف القرآن عن مناهج التنْزيل وحقائقِ التأويل)[62]

قال ابن عربي في تفسير أحكام القرآن: قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ يَوْمًا، وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ: لا يَسْأَلُنِي أَحَدٌ عَنْ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إلا أَخْبَرْته، فَقَامَ ابْنُ الْكَوَّاءِ، فَأَرَادَ أَنْ يَسْأَلَهُ عَمَّا سَأَلَ عَنْهُ صُبَيْغُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، فَقَالَ: مَا الذَّارِيَاتُ ذَرْوًا؟ قَالَ عَلِيٌّ: الرِّيَاحُ. قَالَ: مَا الْحَامِلاتُ وِقْرًا؟ قَالَ: السَّحَابُ. قَالَ: فَمَا الْجَارِيَاتُ يُسْرًا؟ قَالَ: السُّفُنُ. قَالَ: فَمَا الْمُقَسِّمَاتُ أَمْرًا؟ قَالَ: الْمَلائِكَةُ. قَالَ: فَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالأَخْسَرِينَ أَعْمَالا﴾ قَالَ: ارْقَ إلَيَّ أُخْبِرْك. قَالَ: فَرَقَى إلَيْهِ دَرَجَتَيْنِ قَالَ: فَتَنَاوَلَهُ بِعَصًا كَانَتْ بِيَدِهِ، فَجَعَلَ يَضْرِبُهُ بِهَا. ثُمَّ قَالَ: أَنْتَ وَأَصْحَابُك.[63]

لما استتبَّ أمر البلاد المفتوحة للمسلمين، وبخاصة في بلاد العراق والشام ومصر وفارس، وكانت هذه البلاد ذات ديانات مختلفة وتحمل أفكاراً فلسفية متنوعة، وآراء أخذوها عن علمائهم. ودخل كثير من أهلها في الإسلام، وبقي من بقي على دينه، فأخذت تظهر إلى السطح آراء تقذفها مفاهيم الأعماق إلى شواطئ الرأي العام بين المسلمين. فكان الصادق منهم يبحث عن الحل ليطمئن ويزداد يقيناً، والمنافق الذي دخل في الإسلام مداهنة، أو الكافر الذي بقي على ما يعتقد، كلاهما يثير الشبهات ويجادل المسلمين في العقائد[64].

قال العلامة محمد أبو زهرة: فإن شيوع التفكير الفلسفي بين علماء المسلمين في إثبات العقائد قد جرهم إلى دراسة مسائل ليس في استطاعة العقل البشري أن يصل إلى نتائج مقررة ثابتة فيها، كمسألة إثبات صفات الله تعالى ونفيها، ومسألة قدرة العبد بجوار قدرة الرب، وغير ذلك من المسائل.[65]

قال المقريزي في خططه: اعلم أن الله تعالى لما بعث من العرب نبيه محمدا رسولا إلى الناس جميعا وصف بهم ربهم سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه الكريمة في كتابه العزيز الذي نزل به على قلبه الروح الأمين، وبما أوحى إليه ربه تعالى، فلم يسأله ﷺ من العرب قرويهم وبدويهم عن معنى شيء من ذلك، كما كانوا يسألونه ﷺ عن أمر الصلاة والزكاة والحج،

---

[62]) محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: 14/4. عن مناهج الأدلة لهشام البدراني.

[63]) أحكام القرآن ابن عربي

[64]) هشام البدراني مَنَاهِجُ الأَدِلَّةِ فِي بَحْثِ أَسْمَاءِ اللهِ وَصِفَاتِهِ.، وكذلك كلام يشبهه في كتاب الإمام محمد أبي زهرة تاريخ المذاهب الإسلامية، وفي كتاب ابن حزم الفصل

[65]) تاريخ المذاهب الإسلامية 14- 15

وغير ذلك مما لله سبحانه وتعالى فيه أمر ونهي، وكما سألوه عن أحوال يوم القيامة والجنة والنار، إذ لو سأله إنسان منهم عن شيء من الصفات الإلهية لنقل كما نقلت الأحاديث الواردة عنه ﷺ في أحكام الحلال والحرام... ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي ووقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرو قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد الصحابة رضي الله عنهم على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل رسول الله ﷺ عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه وتعالى به نفسه الكريمة في القرآن الكريم، وعلى لسان نبيه ﷺ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا على الكلام في الصفات، نعم ولا فرّقَ أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل، وإنما اثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة وساقوا الكلام سوقا واحدا.[66]

ولهذا قال الإمام أبو عمر بن عبد البر: الذي أقول أنه إذا نظر إلى إسلام أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وسعد وسعيد وعبدالرحمن وسائر المهاجرين والأنصار وجميع الوفود الذين دخلوا في دين الله أفواجا علم أن الله عز وجل لم يعرفه واحد منهم إلا بتصديق النبيين وبإعلام النبوة ودلائل الرسالة لا من قبل حركة ولا سكون ولا من باب الكل والبعض ولا من باب كان ويكون ولو كان النظر في الحركة والسكون عليهم واجبا وفي الجسم ونفيه والتشبيه ونفيه لازما ما أضاعوه ولو أضاعوا الواجبات لما نطق القرآن بتزكيتهم وتقديمهم ولا أطنب في مدحهم وتعظيمهم ولو كان ذلك من علمهم مشهورا ومن أخلاقهم معروفا لاستفاض عنهم واشتهروا به كما اشتهروا بالقرآن والروايات. انتهى[67]

لعل أول الأمر كان النقاش في مسألة القدر، صحيح أن له جذور منذ أيام الرسول ﷺ، ومن بعده الصحابة، واشتد عوده لما ولي معاوية الخلافة، وبدأ انتشار الفكر الجبري (بتشجيع من الأمويين على ما يبدو)، ثم توسع الأمر فكانت الأبحاث المتعلقة بمفاصل الصفات تتوالى، وكل هذا لم يكن قد بُحث من قبل.

إلا أن هذا جرى على أساس فهم معوج قوموه، أو سائل سأل فأناروا بصيرته، ولم يأخذ شكل بحث، ولا تفرعت عنه التفريعات، ولم يتعد للخوض في صفات الله تعالى، بل اقتصر على البحث في فعل العبد، كما بينه الإمام علي رضي الله عنه، جاء في نهج البلاغة وشرحه لابن ابي الحديد ما نصه: قام شيخ إلى علي عليه السلام، فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام، أكان بقضاء الله وقدره؟ فقال الإمام، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا إلا بقضاء الله وقدره، فقال الشيخ: فعند الله أحتسب عناي، ما أرى لي من الأجر شيئا، فقال الإمام: مه أيها الشيخ، لقد عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من أحوالكم مكرهين ولا مضطرين، فقال الشيخ: وكيف والقضاء والقدر ساقانا؟ فقال الإمام ويحك! لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما، ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي، ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء، ولا المسيء أولى بالذم من المحسن،... إن الله أمر تخييرا ونهى تحذيرا، وكلف تيسيرا، ولم يُعْصَ مغلوبا،

---

[66]) محمد أبو زهرة تاريخ المذاهب الإسلامية ص 93

[67]) الرد على الطوائف الملحدة لابن تيمية رحمه الله تعالى.

ولم يُطَعْ كارها، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثا،... فقال الشيخ: فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟ فقال الإمام: هو الأمر من الله تعالى والحكم، ثم تلا قوله سبحانه: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه،﴾ فنهض الشيخ مسرورا.[68]

لم يتكلف الصحابة رضوان الله عليهم البحث والنظر فيما لم يُطلب منهم. فضلاً عن كونه ديناً، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: (نُهِينَا عَنِ التَّكَلُّفِ)[69] وعن ابن مسعود قال: (إِيَّاكُمْ وَالتَّكَلُّفَ وَالتَّعَمُّقَ وَالتَّنَطُّعَ)[70] فلم تكن مسألة أسماء الله وصفاته بشغل عندهم ولا موضع نظر، وإنما قرأوها كما سمعوا من غير إعمال ذهن في تصور ولا تفكر في خيال أو وهم.

[68] من كتاب تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة، وهذه الرواية من كتاب نهج البلاغة، ولا شك أن مصطلح القضاء والقدر لم يرد مجتمعا بهذا اللفظ في عصر الإمام علي رضي الله عنه، ليعلمه ذلك الشيخ ويسأل عنه بهذا اللفظ، فقد ورد لفظ القضاء منفردا، والقدر منفردا، ولم يجمعا معا إلا أيام المتكلمين، والبحث في هذا يطول وقد أفرد له الإمام تقي الدين النبهاني فصلا كبيرا في كتاب الشخصية الإسلامية الجزء الأول، فليراجع، ومن هذا يتبين لنا وهن هذه الرواية وضعفها، لاستعمالها مصطلحات لم تكن معروفة في ذلك الزمن، ولو صحت، فالواضح أن البحث تركز على أفعال العباد وعلاقتها بالثواب والعقاب والتكليف ولم تبحث في صفات الله.

[69] البخاري: الصحيح: كتاب الاعتصام بالسنة: باب ما يكره من كثرة السؤال: الحديث (7293). قال في الفتح: هكذا أورده [أي البخاري] مختصراً، ثم ذكر رواية الإسماعيلي بلفظ (أن رجلاً سأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن قوله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبّاً﴾ ما الأبُّ؟ فقال عمر: نُهينا عن التعمق والتكلف) قال ابن حجر: وهذا أولى أن يكمل به الحديث الذي أخرجه البخاري. ينظر: فتح الباري: 336/13.

[70] الدارمي: السنن: المقدمة: باب من هاب الفتيا وكره التنطع والتبدع: الحديث (142، 143).

نظرة سريعة على آراء الفرق المختلفة في مسألة الصفات

من خلال التوسع في رأي الإمام النبهاني في مسألة صفات الله تعالى

سننقل ما قاله الإمام تقي الدين النبهاني في الجزء الأول من كتاب الشخصية الاسلامية، تحت عنوان صفات الله تعالى، وسنضيف عليه إضافات بين أقواس مربعة [ ] متى ما اقتضت الإضافة، وسننقل في الهامش نصوصا من أقوال الفرق وعلمائها ما يشرح أو يؤيد تلك الآراء، وقد لا نتعرض لشرحها شرحا مسهبا، أو لنقضها في هذا الموضع، وإنما جئنا بها لغايات التوثيق،

على أننا سنحاول أن نقف على المختصر المفيد من أقوال الفرق المهمة في مسألة الصفات بما يخدم هذا البحث حتى يسهل علينا فهم منطلقاتها ومناهجها في التفكير، والله المستعان:

قال الإمام تقي الدين النبهاني في الجزء الأول من كتاب الشخصية الإسلامية تحت عنوان صفات الله، **مستعرضا حججهم وآراءهم وردودهم بعضهم على بعض**:

"لم تعرف قبل ظهور المتكلمين **مسألة صفات الله**، ولم تُثَر في أي بحث من الأبحاث. فلم يرد في القرآن الكريم ولا في الحديث الشريف كلمة صفات الله[71]، ولم يُعرف عن أحد من الصحابة أنه ذكر كلمة صفات الله أو تحدث عن صفات الله[72]. وكل ما ورد في القرآن مما قال عنه المتكلمون أنه من صفات الله، يجب أن يُفهم على ضوء قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ (180)﴾ وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾. ثم إن وصف الله إنما يؤخذ من القرآن، وكما ورد في القرآن فالعلم يؤخذ من مثل قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (59)﴾. والحياة تؤخذ من مثل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾، ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾. والقدرة تؤخذ من مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا﴾، ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾. والسمع[73] من مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (181)﴾، ﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (224)﴾، والبصر من مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ (61)﴾، ﴿وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا (20)﴾، ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (20)﴾. والكلام من مثل قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (164)﴾، ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾. والإرادة من مثل قوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ (16)﴾، ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (82)﴾، ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ (253)﴾ والخالق من مثل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا (2)﴾.

---

[71]) لوصف أسمائه الحسنى، أو لبيان مفهوم هذه الأسماء على أنها صفات، لم يرد ذلك إطلاقا، ولا جرى بحثه، لا في عصر النبي ﷺ ولا الصحابة، وقد سبق وفصلنا فيه.

[72]) لا شك أن بحث صفات الله، -كما قال ابن حزم والنبهاني رحمهما الله - لم يظهر في العصور الأولى، وإن وردت اللفظة في حديثين صحيحين، لكن ليس في سياق البحث الذي بدأه المتكلمون فيما بعد، فلا تعارض البتة هنا، وهذا يشبه بحث القضاء والقدر إذ لم يكن بحث على هيئة مسألة لها تأصيل ومفهوم ومصطلحات إلا بعد ظهور المتكلمين وسنبين ذلك بعد قليل إن شاء الله تعالى.

[73]) والصواب أن يقال: والسميع، والبصير، فلم يأتنا نص على أن لله سمعا، وإنما أتى النص بأنه سميع فنثبت ما أثبت ونمسك عما ورائه (أنظر كتاب الحيدة والاعتذار ففيه تفصيل هذه النقطة).

فهذه أوصـــاف وردت في القرآن الكريم كما وردت أوصـــاف غيرها مثل الوحدانية والقِدَم، وغيرهما. ولم يكن هنالك خلاف بين المسلمين بأن الله واحد أزلي حي قادر سميع بصير متكلم عالم مُريد[74].

فلما جاء المتكلمون وتسربت الأفكار الفلسفية، دبَّ الخلاف بين المتكلمين في صفات الله،

[رأي المعتزلة]

فقال المعتزلة: إن ذات الله وصـــفاته شـــيء واحد، فالله حي عالم قادر بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة زائدة على ذاته[75]. لأنه لو كان عالماً بعلم زائد على ذاته، وحيًّا بحياة زائدة على ذاته، كما هو الحال في الإنســـان[76]، لَلَزِم أن يكون هناك صـــفة وموصوف وحامل ومحمول، وهذه هي حالة الأجسام، والله منـــزه عن الجسمية. ولو قلنا كل صفة قائمة بنفسها لتعددت القدماء[77]، وبعبارة أخرى لتعددت الآلهة[78].

[قال الدكتور أحمد أمين في كتب: ضـــحى الاســـلام: ذلك أن المعتزلة قالوا – مثل كل المســـلمين- بإله واحد، ولكنهم فلسفوا الوحدانية، فقالوا إن معنى وحدانيته أن ليست ذاته تعالى مركبة من اجتماع أمور كثيرة، لأنه لو كان مركبا لافتقر تحققه إلى تحقق كل جزء من أجزائه، وكل جزء من أجزائه غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، والله منزه عن الافتقار إلى الغير، فحقيقته تعالى أحدية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، فليست له كثرة مقدارية كالتي للأجسام، ولا كثرة معنوية كما لأشخاصنا المركبة من ماهية وتشخص، إنما هو واحد تام الأحدية، ليس ذا أجزاء مقدارية ولا أجزاء معنوية،

.... فتســـاءل المعتزلة بعد تقريرهم التوحيد بالمعنى الذي شـــرحناه: هل هذه الصـــفات هي الذات نفســـها، أم هي زائدة عن الذات؟ وبعبارة أخرى: هل هذه الصفات لا توجب معنى جديدا خلاف الذات، أو توجب معنى جديدا غير الذات؟ فهناك صفات سلبية لفظا ومعنى لا تثبت شيئا إيجابيا، مثل (ليس كمثله شيء) وهناك صفات إيجابية لفظا سلبية معنى، وهي

---

[74]) لكن أحدا لم يجمع هذه الأوصاف في بحث ويطلق عليه اسم بحث الصفات، ويفرع عنه البحث في علاقتها بالذات، ومعانيها، إلا أيام المتكلمين.

[75]) قال ابن حزم في الفصـــل: ﴿أنزله بعلمه﴾. فأخبر تعالى أنه له علماً ثم اختلف الناس في علم الله تعالى فقال جمهور المعتزلة إطلاق العلم لله عز وجل إنما هو مجاز لا حقيقة وإنما معناه أنه تعالى لا يجهل، وقال عن جدالهم في العلم: قال أبو محمد فأما من أنكر أن يكون لله تعالى علم فإنهم قالوا لا يخلو لو كان لله تعالى علم من أن يكون غيره أو يكون هو هو فإن كان غيره فلا يخلو من أن يكون مخلوقاً أو لم يزل وأي الأمرين كان فهو فاسد فإن كان هو الله فالله علم، وهذا فاسد.

[76]) كما تلحظ يقيسون ما لا يقع الحس عليه (الغيب) على الحاضر، ويُسقطون فهم الصفات عند الناس على الخالق سبحانه وتعالى، ولا يبنون بحثهم على معلومات ســـابقة عن صـــفات الله تعالى، وحيث إنها من الغيب، فلا بد أن تكون المعلومات عنها من الوحي، وأن تكون وردت بالدليل القطعي لأنها من الاعتقاد، وعلى هذا فإن بحثهم هذا وتحليلهم ليس ببحث عقلي صحيح، وقياسهم ليس بصحيح، ونتيجة بحثهم ليست بصحيحة، وهذه آفة من آفات كثيرٍ من أبحاث المتكلمين.

[77]) قال ابن حزم في الفصل: قال أبو محمد احتج جهم بن صفوان بأن قال لو كان علم الله تعالى لم يزل لكان لا يخلو من أن لا يكون هو الله أو هو غيره فإن كان علم الله غير الله وهو لم يزل فهذا تشريك لله تعالى وإيجاب الأزلية لغيره تعالى معه وهذا كفر وإن كان هو الله فالله علم وهذا إلحاد، وقال نسأل من أنكر أن يكون علم الله تعالى هو غيره فنقول أخبرونا إذا قلنا الله ثم قلنا إنه عليم فهل فهمتم من قولنا عليم شـــيئا زايداً غير ما فهمتم من قولنا الله أم لا فإن قلتم لا أحلتم وإن قلتم نعم أثبتم معنى آخر هو غير الله وهو علمه وهكذا قالوا في قدير وقوي وفي سائر ما ادعوا فيه الصفات.

[78]) قال ابن حجر في الفتح: وقد ســـمى المعتزلة أنفســـهم " أهل العدل والتوحيد " وعنوا بالتوحيد ما اعتقدوه من نفي الصـــفات الإلهية، لاعتقادهم أن إثباتها يســـتلزم التشبيه ومن شبه الله بخلقه أشرك، وهم في النفي موافقون للجهمية.... وقد ذكر الأستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي في كتابه " الفرق بين الفرق " أن رءوس المبتدعة أربعة إلى أن قال: والجهمية أتباع جهم بن صـــفوان الذي قال: بالإجبار والاضـــطرار إلى الأعمال، وقال لا فعل لأحد غير الله تعالى، وإنما ينسب الفعل إلى العبد مجازا من غير أن يكون فاعلا أو مستطيعا لشيء، وزعم أن علم الله حادث، وامتنع من وصف الله تعالى بأنه شيء أو حي أو عالم أو مريد، حتى قال لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره، قال وأصفه بأنه خالق ومحيي ومميت وموحد بفتح المهملة الثقيلة؛ لأن هذه الأوصاف خاصة به.

كذلك لا تثبت شيئا إيجابيا، كالوحدانية والقدم، فمعنى الوحدانية عدم الشريك، ومعنى القدم انعدام الأولية، وليست هذه هي محل نظر المعتزلة، وهناك صفات إيجابية لفظا ومعنى، كالإرادة، والقدرة والعلم، فهل هي تثبت شيئا زائدا عن الذات؟ وهل الله عالم بعلم زائد عن الذات؟ وقادر بقدرة زائدة عن الذات؟ وحي بحياة زائدة عن الذات؟ وهكذا.

فلما فسر المعتزلة التوحيد بالمعنى الذي ذكرنا، كانوا مضطرين أن يقولوا إن ذات الله وصفاته شيء واحد، فالله حي عالم قادر بذاته لا بعلم وقدرة وحياة زائدة على ذاته، لأنه لو كان عالما بعلم زائد على ذاته وحيا بحياة زائدة على ذاته كما هو الحال في الإنسان، للزم أن يكون هناك صفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذه حالة الأجسام، والله منزه عن الجسمية، ولو قلنا إن كل صفة قائمة بنفسها لتعددت القدماء، وبعبارة أخرى لتعددت الآلهة.

ثم اختلفت المعتزلة فيما بينها في تفسير هذا الاصل، فأبو هذيل العلاف يقول: إنه عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو، فالعلم والقدرة والحياة هي نفس الذات، وإنما اختلف التعبير لغرض، فإذا قلت عالم، أثبت لله علما هو ذاته ونفيت عن ذاته الجهل، ودللت على أن هناك معلومات منكشفة لذاته.

ويفهم من قول النظام أن صفات الله من حياة وقدرة وعلم وإرادة إنما هي صفات سلبية لا تقتضي للذات شيئا زائدا عليها، فالعلم معناه نفي الجهل عن ذاته[79]، ومعنى عالم أن ذاته ليست بجاهلة، ومعنى قادر نفي العجز، ومعنى الحياة نفي الموت ... الخ. انتهى كلام الدكتور أمين.]

[رأي السادة الأشاعرة]

وقال أهل السنة[80]: لله سبحانه وتعالى صفات أزلية قائمة بذاته وهي (لا هو ولا غيره). أما كونه له صفات، فلِما ثبت من أنه عالم حي قادر إلى غير ذلك ومعلوم أن كلاً من العلم والحياة والقدرة وما شاكلها، يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب الوجود[81]، وليس الكل الفاظاً مترادفة، فلا يمكن أن يكون كما كما يقول المعتزلة من أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له، إلى غير ذلك، فإنه محال ظاهر، بمنزلة قولنا الأسود لا سواد له. وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما، ودل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالماً قادراً.

وأما كون صفاته تعالى أزلية، فلاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى[82].

---

[79] غني عن القول أن قولك عن الصخرة مثلا أنها لا تجهل لا يثبت لها صفة أنها تعلم!

[80]) السادة الأشاعرة.

[81]) قال الإمام البيهقي في الأسماء والصفات: "وفي إثبات أسمائه إثبات صفاته، لأنه إذا ثبت كونه موجودا، فوصف بأنه حي، فقد وصف بزيادة صفة على الذات هي الحياة، فإذا وصف بأنه قادر فقد وصف بزيادة صفة هي القدرة، وإذا وصف بأنه عالم فقد وصف بزيادة صفة هي العلم، كما إذا وصف بأنه خالق فقد وصف بزيادة صفة هي الخلق، وإذا وصف بأنه رازق فقد وصف بزيادة صفة هي الرزق، وإذا وصف بأنه محيي فقد وصف بزيادة صفة هي الإحياء، **إذ لولا هذه المعاني لاقتصر في أسمائه على ما ينبئ عن وجود الذات فقط** ثم صفات الله عز اسمه قسمان: أحدهما: صفات ذاته وهي ما استحقه فيما لم يزل ولا يزال، والآخر: صفات فعله وهي ما استحقه فيما لا يزال دون الأزل"

[82]) قال الإيجي في المواقف: "والجواب نختار أنه عالم بالجزئيات والتغير اللازم في العلم إنما هو في الإضافات لا في الذات أي لا في صفاته الحقيقية، فإن علمه تعالى صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها، **فإذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها** وإضافاته إليها فيكون تغيرا في أمور اعتبارية **لا في صفات حقيقية**، وأنه جائز في الواجب كما سيأتي". انتهى،

إذ القديم الأزلي يستحيل أن يقوم به حادث.[83]

وأما كونها قائمة بذاته تعالى، فإن ذلك من الضروريات للوجود استلزاماً. لأنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به. **فلا معنى لكونه عالماً قيام الصفة بالمعلوم، بل معنى كونه عالماً قيام صفة العلم به**. وأما كونها لا هو ولا غيره فإن صفات الله ليست عين الذات، لأن العقل يحتم أن الصفة غير الموصوف، **فهي معنى زائد عن الذات**، ولأنها صفة لله فليست هي غير الله، **إذ هي ليست شيئاً ولا ذاتاً ولا عيناً، و إنما هي وصف لذات**، فهي مع كونها ليست ذات الله فهي ليست غير الله بل هي صفة لله. وأما قول المعتزلة، لو جُعلت كل صفة قائمة بنفسها لتعددت القدماء، فإن هذا فيما **لو كانت الصفة ذاتاً**، أما

ومعنى هذا أوضح في مسألة الرزق على سبيل المثال، فالله هو الرزاق، يأتيك الرزق صباح مساء، فهذا أثر رزق الله فيك، يأتي في أوانه، وبمقداره، ولا يعني أن الرزاق كصفة لله، حصل فيها تغير بتعلق هذه الصفة برزقك الذي ساقه إليك، في وقت معين، فالتغير والتأثر حصل في متعلقات تلك الصفة أي بمن يقع الرزق عليهم، لا في صفة الرزاق، فقد قدر الله تعالى كل ما سيقع في الأزل وسيأتي تفصيل واسع لبيان كيف أن الله لا يخضع للزمان ولا للمكان ولا قدرته ولا إرادته ولا صفة من صفاته ليحصل تغير أو حدوث فيها في موضعه من الكتاب فأنظره في المبحث الثاني عشر: صفة الذات وصفة الفعل.

[83]) ولذلك كان يستحيل على الواجب الوجود أن يكون محلا للحوادث، كما ويستحيل على الواجب الوجود أن يحل في الحوادث أيضا، أي يستحيل عليه أن يحده زمان أو مكان، واعلم أن هنالك خلاف قديم فيما يسمى صفات الأفعال المنسوبة لله عز وجل، يقول عن ذلك المحقق الكبير أنور الكشميري رحمه الله في كتاب فيض الباري شرح صحيح البخاري: "بَقِيَ الأفعالُ الجزئيةُ المُسْنَدَةُ إلى الله تعالى كالنزول، والاستواء، وأمثالهما، فاختلفوا فيها بأنها قائمةٌ بالباري تعالى، أو منفصلةٌ عنه، **مع الاتفاق على حدوثها**. فذهب الجمهورُ إلى أنها منفصلةٌ. وذَهَبَ الحافظُ بن تَيْمِيَة إلى كونها قائمةً بالباري تعالى، وأَنْكَرَ استحالةَ **قيام الحوادث بالباري** تعالى، وأصرَّ على أن كون الشيء محلاً للحوادث لا يُوجِبُ حدوثه. واسْتَبْشَعَهُ الآخرون، **لأن قيامَ الحوادث به** يَسْتَلْزِمُ كونه محلاً لها، وهذا يَسْتَتْبِعُ حدوثه، والعياذ بالله.

قلتُ: أما كون الباري عزَّ اسمه محلاً للحوادث، فأنكره هذا التعبير، غير أن السمعَ وَرَدَ بنسبتها إليه تعالى. **ويرى المتكلِّمون كافةً إلى تلك الأفعالَ كلَّها مخلوقةٌ حادثةٌ**. والحافظُ ابن تَيْمِيَة مع قوله بحدوثها، لا يقولُ: إنها مخلوقةٌ، ففرَّق بين الحدوث والخلق. وإليه مال المصنِّفُ، فجعل الأفعال حادثةً قائمةً بالباري تعالى على ما يَلِيقُ بشأنه، غير مخلوقةٍ". انتهى قول الكشميري،

والجواب على ذلك يحتاج لتفصيل كبير في مسألة التعامل مع صفات الباري عز وجل ولا يتسع له المقام هنا وسنتعرض له إن شاء الله في متن الكتاب هذا، في المبحث الثاني عشر: صفة الذات وصفة الفعل، والذي يجب أن يبقى واضحا في الذهن هو استحالة أن يكون الأزلي محلا للحوادث أو حالّا بها، يقول ابن تيمية رحمه الله: والكلابية ومن اتبعهم ينفون صفات أفعاله ويقولون: لو قامت به لكان محلاً للحوادث، والحادث إنْ أوجب له كمالاً فقد عدمه قبله، وهو نقص، وإن لم يوجب له كمالاً لم يجز وصفه به.

وطائفة منهم ينفون صفاته الخبرية لاستلزامها التركيب المستلزم للحاجة والافتقار. انتهى،

لاحظ الفرق بين المتكلمين وبين ابن تيمية: فالمتكلمون يرون أن الذات الإلهية ليست محلا للحوادث، فهم إما يعتبرون الصفات هي هي الذات (المعتزلة) وبالتالي فلا حدوث، ويتأولون كافة الصفات الإيجابية (عالم بلا علم زائد عن الذات ... الخ) وبالتالي فلا أثر لبحث الحدوث على الذات أو الصفات، لذلك فالقرآن كلام الله عندهم مخلوق حادث، وهو ليس من صفات الله، وهكذا، بينما الأشاعرة يرون أن الصفات ليست هي الذات ولا هي غيره، وبالتالي فمنها ما هو صفات فعل لها متعلقات بالحوادث وليست الصفات ولا الذات محلا للحوادث، فهذا فرق بينهم وبين ابن تيمية الذي يرى إمكانية أن تكون الحوادث قائمة به، على نحو "يليق به"!!

وأيضا لا بد من عرض مسألة الصفات بتفصيل كبير في موضعها من الكتاب إن شاء الله تعالى، ولا يتسع المقام لبيان هنا، يقول الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين: "وكذا جميع صفاته إذ يستحيل أن يكون محلاً للحوادث داخلاً تحت التغير، بل يجب للصفات من نعوت القدم ما يجب للذات فلا تعتريه التغيرات ولا تحله الحادثات، بل لم يزل في قدمه موصوفاً بمحامد الصفات ولا يزال في أبده كذلك منزهاً عن تغير الحالات لأن ما كان محل الحوادث لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وإنما ثبت نعت الحدوث للأجسام من حيث تعرّضها للتغير وتقلب الأوصاف، فكيف يكون خالقها مشاركاً لها في قبول التغير؟" انتهى قول الغزالي

وقال ابن حزم في الفصل: "قال أبو محمد من قال بحدوث العلم فإنه قول عظيم جداً لأنه نص بأن الله تعالى لم يعلم شيئاً حتى أحدث لنفسه علماً وإذا ثبت أن الله تعالى يعلم الآن الأشياء فقد انتفى عنه الجهل بها يقيناً فلو كان يوماً من الدهر لا يعلم شيئاً مما سيكون فقد ثبت له الجهل به ولابد من هذا ضرورة وإثبات الجهل لله تعالى كفر بلا خلاف لأنه وصفه تعالى بالنقص ووصفه يقتضي له الحدوث ولابد وهذا باطل مما قدمنا من انتفاء جميع صفات الحدوث عن الفاعل تعالى انتهى. وقال الإيجي في المواقف: والجواب أن التغير في الإضافات وهو جائز كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد الأشعرية أن تعلق الحكم به ينتهي أو يرتفع وكذا مراد أبي الحسين والجبائية هو أن تعلق العلم والمريدية والكارهية يتجدد". انتهى

وهي **وصف للذات** القديمة فلا يلزم من اتصاف الذات بها تعدد الذوات، بل يلزم **تعدد صفات الذات الواحدة، وذلك لا ينافي الوحدانية ولا يقتضي تعدد الآلهة**[84]. وبذلك أثبت أهل السنة عقلاً أن لله صفات هي غير ذاته، وهي غير غيره، لأن الصفة غير الموصوف، ولا تنفصل عن الموصوف.

ثم بينوا معنى كل صفة من هذه الصفات الأزلية، فقالوا صفة العلم وهي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها، والقدرة هي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها، والحياة هي صفة أزلية توجب صحة الحي، والقدرة هي القوة، والسمع هي صفة أزلية تتعلق بالمسموعات، والبصر هي صفة أزلية تتعلق بالمبصرات، فيدرك بها إدراكاً تاماً لا على سبيل التخيل أو التوهم، ولا على طريق تأثر حاسة، ووصول هواء. والإرادة والمشيئة وهما عبارتان عن صفة في الحي، توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل،[85] والكلام هو صفة أزلية عبَّر عنه بالنظم المسمى بالقرآن، والله تعالى متكلم بكلام هو صفة له أزلية ليس من جنس الحروف والأصوات، وهو صفة منافية للسكوت والآفة، والله تعالى متكلم بها آمرٌ، ناه، مخبر، وكل من يأمر وينهى ويخبر، يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه.

وهكذا بيّن أهل السنة ما تعنيه صفات الله، بعد أن أثبتوا أن لله صفات أزلية.

إلا أن المعتزلة نفوا أن تكون هذه المعاني لصفات الله، إذ إنهم نفوا أن تكون لله صفات زائدة على ذاته، وقالوا إذا ثبت أن الله قادر، عالم، محيط، وأن ذات الله وصفاته لا يلحقها تغير، لأن التغير صفة المحدثات، والله منزَّه عن ذلك، فإذا كان الشيء يوجد وقد كان غير موجود، ويعدم وقد كان موجوداً، وقدرة الله وإرادته تولّتا ذلك فأوجدتا الشيء بعد أن لم يكن، وأعدمتاه بعد أن كان، فكيف تتعلق القدرة الإلهية القديمة بالشيء الحادث فتوجده؟ ولم أوجدته في هذه اللحظة دون غيرها وليس زمن أولى من زمن؟ فمباشرة القدرة لشيء بعد أن كانت لا تباشره، تغير في القدرة[86]. وقد ثبت أن الله لا يلحقه تغير بلا شك، شأن القديم الأزلي. وكذلك القول في الإرادة، ومثل ذلك يقال في العلم. فالعلم هو انكشاف المعلوم على ما هو عليه. والمعلوم يتغير من حين لآخر، فورقة الشجرة تسقط بعد أن كانت غير ساقطة، والرطب يتحول يابساً، والحي ميتاً. وعلم الله ينكشف به الشيء على ما هو عليه، فهو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه كان، وعالم بالشيء إذا عدم على أنه عدم، فكيف يتغير علم الله بتغير الموجودات؟ والعلم المتغير بتغير الحوادث علم محدث، والله تعالى لا يقوم به محدث، لأن ما يتعلق به المحدث محدث.

---

[84]) وقول السادة الأشاعرة هذا أمتن وأدق وأصوب من رأي المعتزلة، ولكن البحث هذا بحث في الذات وهو ممنوع ومستحيل كما سيأتي.

[85]) قال الإيجي في المواقف: قال أصحابنا إنها (أي الإرادة) صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع، واحتجوا عليه بأن الضدين نسبتهما إلى القدرة سواء إذ كما يمكن أن يقع بها هذا يمكن أن يقع بها ذاك من غير فرق وكل واحد منهما فرض، فإن نسبته إلى الأوقات سواء، فكما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده، فلا بد من مخصص، وإلا لزم ترجيح أحد المتساويين لا بمرجح، وليس القدرة لاستواء نسبتها إليهما، ولا العلم لأنه تبع الوقوع فلا يكون الوقوع تبعا له، وإلا لزم الدور، فإذن هو أمر ثالث، وهو المطلوب، فإن قيل الإرادة من حيث هي إرادة نسبتها إلى الضدين سواء فيعود الكلام فيها ويلزم التسلسل، قلنا لا نسلم ذلك بل تعلقها بأحدهما لذاتها لا يقال فيجب ذلك الجانب ويمتنع الآخر فيلزم سلب الاختيار انتهى

وهو هنا يثبت أن الفعل من الله تعالى، مثل الخلق والرزق وغيره يقع بتعلق الإرادة به، ولا يقع بتعلق القدرة أو العلم به، فإذا تعلقت الإرادة حصل الخلق والرزق وغيرها من المتعلقات، وهذا يفيد في بحث صفات الفعل، ومسألة أن الله سبحانه ليس بمحل للحوادث.

[86]) قياس لما لا يقع الحس عليه أي الله تعالى على الشاهد، وإخضاع لصفات المولى عز وجل لقوانين الحياة الدنيا!!

وقد رد عليهم أهل السـنة فقالوا: إن للقدرة تعلقين، أزلي لا يترتب عليه وجود المقدور بالفعل، وتعلق حادث يترتب عليه وجود المقدور بالفعل. فالقدرة تعلقت في الشـيء فأوجدته، وكانت موجودة قبل تعلقها به. فتعلقها بإيجاده لا يجعلها حادثة، ومباشـرتها للشـيء بعد أن كانت لا تباشـره، لا يكون تغيراً في القدرة[87]. فالقدرة هي هي دائماً، تعلقت في الشـيء فأوجدته. فالمقدور هو الذي تغير أما القدرة فلم تتغير[88]. وأما العلم فإن جميع ما يمكن أن يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل، إذ المقتضى للعالمية ذاته تعالى، والمعلومية ذوات الأشـياء، ونسـبة الذات إلى الجميع على السـواء. والعلم لا يتغير بحسـب الذات وإنما يتغير من حيث الإضافة، وهذا جائز. وإنما المسـتحيل هو تغير نفس العلم والصفات القديمة، كالقدرة والعلم وغيرهما، ولا يلزم من قِدَمها قِدَم تعلقاتها. فتكون هي قديمة وتتعلق بالمحدثات.

وهكذا نشب الجدال بين المتكلمين المعتزلة من جانب، والسنة من جانب آخر، في صفات الله، كما نشب في غيرها من مثل القضـاء والقدر. والغريب أن نقاط الجدل التي أثارها المتكلمون، كان قد أثارها نفسـها الفلاسـفة اليونان من قبل. فالفلاسـفة اليونان كانوا قد أثاروا هذه النقاط بالنسـبة لصـفات الخالق، فجاء المعتزلة يجيبون عليها ولكن جواباً في حدود

---

[87]) قال الألوسـي في تفسـيره: والثاني أن القول بأن التكليف في صـرائح الكتاب والسـنة إنما تعلق إلخ فيه أنه ليس المراد مطلق المقارنة بل المقارنة على جهة التعلق فالكسـب عبارة عن تعلق القدرة الحادثة بالمقدور من غير تأثير كما في عبارة غير واحد فالأوامر والنواهي متعلقة بالأفعال التي هي اختيارية في الظاهر باعتبار هذا التعلق الذي لا تأثير معه، وادعاء أنها صرائح في التعلق مع التأثير ممنوع، بل هي محتملة ولو سلم أنها ظاهرة في التأثير فالظاهر قد يعدل عنه لدليل خلافه.

والقول بأنا لا نفهم من تعلق القدرة إلا تأثيرها وإلا فليست بقدرة فكيف يثبت للقدرة تعلق بلا تأثير سؤال مشهور وجوابه ما في شرح المواقف وغيره من أن التأثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها ويجاب بأن تفسير الكسب بالتعلق الذي لا تأثير معه مردا به التحصيل بحسب ظاهر الأمر فقط مصادم للنصوص الناطقة بأن العبد متمكن من إيجاد أفعاله الإختيارية بإذن الله تعالى، ولا دليل على خلافه يوجب العدول، والله خالق كل شـيء لا ينافي التأثير بالأذن على أن تعلق القدرة تابع للأرادة وتعلقها على القول بنفي التأثير بالكلية غير صـحيح كما يشـير إليه كلام الجلال الدواني في بيان مبادي الأفعال الإختيارية، ويوضـحه كلام حجة الإسـلام الغزالي في كتاب التوحيد والتوكل من الأحياء، وأما ما في شـرح المواقف وغيره من أن التأثير قد ينفك عن القدرة فنحن نقول به إذ ما شـاء الله تعالى وكان وما لم يشـأ لم يكن وإنما الإنكار على نفي التأثير بالكلية عن القدرة الحادثة والإسـتدلال بما ذكره حجة الإسـلام في الإقتصـاد من أن القدرة الأزلية متعلقة في الأزل بالحادث ولا حادث فصـح التعلق ولا تأثير ويجوز أن تكون القدرة الحادثة كذلك مجاب عنه بأن القدرة لا تؤثر إلا على وفق الإرادة والإرادة تعلقت أزلا بإيجاد الأشـياء بالقدرة في أوقاتها اللائقة بها في الحكمة فعدم تأثيرها قبل الوقت لكونها مؤثرة على وفق الإرادة لا مطلقا فلا يجب تأثيرها قبل الوقت ويجب تأثيرها فيه والقدرة الحادثة على القول بنفي تأثيرها بالكلية لا يصدق عليها أنها تؤثر وفق الإرادة فلا يصح قياسها على القديمة.

[88]) قال الإيجي في المواقف: القدرة وهي صـفة تؤثر وفق الإرادة فخرج ما لا يؤثر كالعلم (وإن توقف تأثير القدرة عليه) وما يؤثر لا على وفق الإرادة كالطبيعة،... الوجه الثالث أنه أي كون القدرة مع الفعل لا قبله يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره إذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته أو من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته أزلية إجماعا ومتعلقة في الأزل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القديمة أيضا، أجيب عن ذلك بأن الفعل في الأزل غير ممكن فلا تتعلق به القدرة القديمة.

قال المصنف وفيه أي في هذا الجواب الذي ذكره الآمدي نظر إذ فيه التزام لمذهب الخصم أعني وجود القدرة قبل الفعل وما ذكروه في الجواب بيان للسبب الذي به كان المقدور متأخرا عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لا دفع له، فإن قلت إن المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سـلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقالتهم قلت: وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البديهة فلا بد أن يقال هناك تعلق معنوي غير كاف في وجود المقدور!!!! وبذلك تثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة، وأيضـا إن امتنع تعلق القدرة بالفعل في الأزل لامتناع كون الفعل أزليا فالتعلق أي تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لا يمتنع فيرد الإشكال بحسبه أي بحسب هذا التعلق إذ حينئذ تكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به أيضا قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب في الجواب أن يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا!!! فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم إن القدرة القديمة متعلقة في الأزل بالفعل تعلقا معنويا!!! لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الإشـكال بحذافيره. انتهى قول الإيجي، ويلاحظ مقدار خروج البحث عن أية معلومات سـابقة تخدمه، بل قوامه فروض عقلية ومقدمات منطقية، ونتائج بنيت عليه، ومثل هذا لا يرقى ليكون بحثا صحيحا في القطعيات!! أنظر ما أبرزته ووضعت تحته خطا كدليل على مقولتي!

إيمانهم بالله، وفي حدود آرائهم بالتوحيد. وتصدى لهم أهل السنة لتخفيف هذا الاندفاع وراء الفلسفة اليونانية، ووراء ما توصل إليه الفروض النظرية والقضايا المنطقية. ولكنهم وقعوا في نفس ما وقع به المعتزلة فردوا على الصعيد نفسه، وهو جعل العقل أساساً للنقاش والجدال فيما يدركه وما لا يدركه، وما يحسه الإنسان وما لا يحسه، وجعلوا آيات القرآن والأَحاديث مؤيدة لأقوالهم، وأوَّلوا ما ورد من آيات وأحاديث تخالف آراءهم. وبذلك استوى المتكلمون جميعاً من معتزلة وأهل سنة وغيرهم في جعل العقل هو الأساس، وجعل آيات الله تؤيد ما يرشد إليه العقل أو تؤوَّل لتُفهم حسب ما يرشد إليه عقل الفاهم منهم.

ويبدو أن الذي حمل المتكلمين على سلوك هذه الطريقة في البحث أمران اثنان: أحدهما أنهم لم يكونوا يدركون تعريف العقل. والثاني أنهم لم يميزوا بين طريقة القرآن في إدراك الحقائق وبين طريقة الفلاسفة في إدراك الحقائق. أما مسألة عدم إدراكهم لتعريف العقل فظاهر من تعريفهم للعقل، فإنه يروى عنهم أنهم كانوا يقولون: "إن العقل هو قوة للنفس والإدراكات" وهو المعني بقولهم "غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات". أو يقولون: "إن العقل هو جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة". أو يقولون: "إن العقل هو النفس بعينها". ومن يكون فهمه للعقل هذا الفهم، ليس غريباً عليه أن يطلق لنفسه العنان فيرتب نظرياً قضايا متعددة ويخرج منها بنتيجة لا وجود لها، ويقول عن نفسه أنه أدرك بالعقل هذه النتيجة. ومن هنا لم يكن للبحث العقلي عندهم حد يقف عنده، فكل بحث يمكنهم أن يخوضوا فيه، ويصلوا إلى نتائج ويسمون ذلك بحثاً عقلياً، ونتائج عقلية. ولذلك ليس غريباً أن يقول المعتزلة: إن تعلق قدرة الله الأزلية بالمقدور الحادث يجعل صفة القدرة حادثة، ويعتبرون ذلك بحثاً عقلياً ونتيجة عقلية... ويقول أهل السنة في نفس الوقت أن تعلق قدرة الله بالمقدور لا يجعل القدرة تتغير، ولا يجعلها حادثة، لأن الذي يجعل القدرة حادثة هو تغير القدرة، لا تغير المقدور. ويعتبرون ذلك بحثاً عقلياً، ونتيجة عقلية... لأن العقل عند الجميع هو النفس أو غريزة يتبعها العلم بالضروريات، وإذن هو يبحث في كل شيء. ولو أدركوا معنى العقل حقيقة لما تورطوا في هذه الأبحاث الفرضية والنتائج المدرك أنها غير واقعية، بل مجرد أشياء ترتبت عليها أشياء أخرى فسميت حقائق عقلية.

والآن وقد وضح عندنا في هذا العصر معنى العقل، فإنا ندرك أنه ما لم تتوفر الأشياء التي لا بد منها ليبحث العقل، لا يمكن أن نسميه بحثاً عقلياً، ولا يجوز لنا أن نسمح لأنفسنا ببحثها. فإننا نعرف أن العقل هو "نقل الواقع بواسطة الحواس للدماغ ومعلومات سابقة تفسر هذا الواقع". فلا بد في كل بحث عقلي من توفر أربعة أشياء، أولاً: دماغ، وثانياً: حواس، وثالثاً: واقع، ورابعاً: معلومات سابقة تتصل بهذا الواقع. فإن فقد واحد من هذه الأمور الأربعة لا يمكن أن يكون هناك بحث عقلي مطلقاً، وإن كان يمكن أن يكون هناك بحث منطقي، ويمكن أن يكون هنالك تخيل وتوهم. وهذا كله لا قيمة له لأنه لم يقع تحت إدراك العقل له، أو إدراك العقل لمصدره. فعدم إدراك المتكلمين جميعاً لمعنى العقل، جعلهم يطلقون لأنفسهم العنان في كثير من الأبحاث التي لا تقع تحت الحس، أو ليس لديهم معلومات سابقة تتصل بها.

أما عدم تمييز المتكلمين لطريقة القرآن عن طريقة الفلاسفة في البحث العقلي، فذلك أن القرآن بحث في الإلهيات، والفلاسفة بحثوا في الإلهيات. أما بحث الفلاسفة في الإلهيات فهو أن الفلاسفة نظروا في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، فهم لم يبحثوا في الكون، وإنما بحثوا ما وراء الكون، وأخذوا يرتبون البراهين بمقدماتها، وتوصلوا من هذه البراهين إلى نتائج، ثم رتبوا على هذه النتائج نتائج أخرى، وهكذا حتى توصلوا إلى ما اعتبروه حقيقة عن الذات، وعن مقتضيات هذه الذات.

وهم جميعاً على اختلاف النتائج التي توصلوا إليها، قد سلكوا في بحثهم طريقة واحدة، هي بحث ما وراء الطبيعة، أي ما وراء الكون، وإقامة البراهين المرتبة إما على فروض نظرية، أو على براهين أخرى، والوصول إلى نتائج يعتبرونها قطعية ويعتقدونها.

وهذه الطريقة في البحث تخالف طريقة القرآن، لأن القرآن إنما يبحث في الكون نفسه، في الموجودات: في الأرض والشمس والقمر والنجوم والحيوان والإنسان والدواب والإبل والجبال وغير ذلك من المحسوسات، ويتوصل منها إلى أن يدرك السامع خالق الكون، خالق الموجودات، خالق الشمس، والإبل والجبال، والإنسان، وغير ذلك، من إدراكه لهذه الموجودات. وحين يبحث فيما وراء الكون مما لا يقع تحت الحس، ولا يدرك من إدراك الموجودات، فإنه يصف واقعاً أو يقرر حقيقة ويأمر بالإيمان بذلك أمراً قاطعاً، ولا يلفت نظر الإنسان إلى إدراكه، ولا إلى شيء ليدركه منه. وذلك كصفات الله وكالجنة والنار والجن والشياطين وما شابه ذلك. وهذه الطريقة فهمها الصحابة وساروا عليها واندفعوا في البلاد يحملون للناس رسالة الإسلام ليُسعدوهم بها كما سعدوا هم بهذه الرسالة. وظل الحال كذلك حتى انصرم القرن الأول كله، وتسربت الأفكار الفلسفية من الفلسفة اليونانية وغيرها ووجد المتكلمون، فتغيرت طريقة البحث العقلي، **وصار هذا الجدال في ذات الله وفي صفات الله. وهو فوق كونه جدلاً عقيماً فإنه لا يعتبر بحثاً عقلياً مطلقاً، لأنه بحث في شيء لا يقع عليه الحس، وكل ما لا يقع عليه الحس لا مجال للعقل في بحثه ولا بوجه من الوجوه. على أن البحث في صفات الله هل هي عين الذات أم غير الذات، هو بحث في الذات، والبحث في الذات ممنوع أصلاً ومستحيل. ولهذا كان بحث المتكلمين جميعاً في صفات الله في غير محله وهو خطأ محض، فصفات الله توقيفية، فما ورد منها في النصوص القطعية ذكرناه بالقدر الذي ورد في النصوص ليس غير، فلا يجوز أن نزيد صفة لم ترد ولا أن نشرح صفة بغير ما ورد عنها بالنص القطعي**[89].

وهذه الفقرة الأخيرة هي جماع بحث الصفات ولبه وأدق ما يمكن أن يقال فيه، والكلام الأخير الذي تحته خط يبين موقف الإمام تقي الدين النبهاني من المسألة وطريقة بحثها الصحيحة.

قال مرعي الحنبلي في أقاويل الثقات: فإن ظاهر الأمر في صفاته سبحانه أن تكون ملحقة بذاته فإذا امتنعت ذاته المقدسة من تحصيل معنى يشهد الشاهد فيه معنى يؤدي إلى كيفية فكذلك القول فيما أضافه إلى نفسه من صفاته.

هذا كلام أئمة الحنابلة ولا خصوصية لهم في ذلك بل هذا مذهب جميع السلف والمحققين من الخلف[90] انتهى.

---

[89] الشخصية الإسلامية الجزء الأول باب الصفات.

[90] أقاويل الثقات لمرعي الحنبلي

المبحث الثالث:

أدلة منع الجدل في ذات الله وصفاته

من أدلة منع التفكير والجدال في ذات الله وصفاته:

أدلة من القرآن الكريم:

﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَـٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَـٰنٍ مَّرِيدٍ﴾ الحج 3، ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَـٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ (8) ثَانِيَ عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ (9) ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (10)﴾ الحج

قال الشوكاني في تفسيره: قوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَـٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ أي: في شأن الله، كقول من قال: إن الملائكة بنات الله، والمسيح ابن الله، وعزير ابن الله. قيل: نزلت في النضر بن الحارث؛ وقيل: في أبي جهل؛ وقيل: هي عامة لكل من يتصدى لإضلال الناس وإغوائهم، وعلى كل حال فالاعتبار بما يدلّ عليه اللفظ وإن كان السبب خاصاً. ومعنى اللفظ: ومن الناس فريق يجادل في الله، فيدخل في ذلك كل مجادل في ذات الله، أو صفاته أو شرائعه الواضحة، و﴿بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ في محل نصب على الحال أي: كائناً بغير علم. قيل: والمراد بالعلم هو العلم الضروري، وبالهدى هو العلم النظري الاستدلالي. والأولى حمل العلم على العموم، وحمل الهدى على معناه اللغوي، وهو الإرشاد. والمراد بالكتاب المنير هو: القرآن. انتهى،

فاحفظ هذا لتعلم أن الجدال في ذات الله أو في صفاته إن لم يكن عن دليل قطعي، فإنه محرم، إذ إن العلم هنا هو ما تجاوز الظن وحصل به القطع[91].

يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ (35)﴾ غافر، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (56)﴾ غافر، وهاتان الآيتان نزلتا في الكفار، ولا يصح الاستدلال بهما هنا، لأن الكلام عن المؤمنين إذ يتناقشون في معنى الصفات، إلا أنهما تشيران بقوة إلى ضرورة أن يتسلح من يناقش في آيات الله تعالى بالدليل القاطع، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن بعض الآراء التي أفضت إليها أبحاث بعض المتكلمين في مثل هذه المسائل، والتي كانت آفتها أنها لم تستند لسلطان صحيح، أفضت ببعضهم إلى آراء كذبوا فيها على الله وقالوا عليه فيها بغير علم ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾

قال رب العزة سبحانه: ﴿وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ (13)﴾ الرعد. والذات العلية سبحانه وتعالى هو الله وهو الرحمن، فيدخل في ذلك كل مجادل في ذات الله، أو صفاته. فالجدال في الله مُحال أن يفضي لفكر، إلا أن يستند إلى علم قطعي عن الله تعالى، كما

[91] قال الرازي في تفسيره: وأيضاً قال الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: 5) دلّ الدليل على أنه يمتنع أن يكون الإله في المكان، فعرفنا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها، إلا أن في مجازات هذه اللفظة كثرة فصرف اللفظ إلى البعض دون البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية الظنية، والقول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته غير جائز بإجماع المسلمين، وهذه حجة قاطعة في المسألة والقلب الخالي عن التعصب يميل إليه، والفطرة الأصلية تشهد بصحته وبالله التوفيق. انتهى، والشاهد من كلامه ما ظللناه بالخط من منع القول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته بإجماع المسلمين.

الجدال في الرحمن محال[92]، كما الجدال في الرحيم محال، ويفضي إلى غضب الله تعالى، فينزل على فاعله غضبه، فيهلكه، وذلك مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾، فتنبه يا رعاك الله!!

والمعنى كما جاء في التفاسير: قال الزمخشري: أنّ أربد أخا لبيد ابن ربيعة العامري قال لرسول الله ﷺ - حين وفد عليه مع عامر بن الطفيل قاصدين لقتله فرمى الله عامراً بغدّة كغدّة البعير وموت في بيت سلولية، وأرسل على أربد صاعقة فقتلته - أخبرنا عن ربنا أمن نحاس هو أم من حديد؟ ﴿الْمِحَالِ﴾ المماحلة، وهي شدّة المماكرة والمكايدة، والمعنى أنه شديد المكر والكيد لأعدائه، يأتيهم بالهلكة من حيث لا يحتسبون.[93]

وقال الرازي في تفسيره: واختلفوا مم أخذ على وجوه: الأول: قيل من قولهم محل فلان بفلان إذا سعى به إلى السلطان وعرضه للهلاك، ومحال فعال من المحل وهو الشدة ولفظ فعال يقع على المجازاة والمقابلة، فكأن المعنى: أنه تعالى شديد المغالبة، وللمفسرين ههنا عبارات فقال مجاهد وقتادة: شديد القوة، وقال أبو عبيدة: شديد العقوبة، وقال الحسن: شديد النقمة.[94]

إذن، فهؤلاء الذين أرادوا أن يصف لهم محمد عليه سلام الله ربَّهُ سبحانه وتعالى، أمن نحاس هو أم من حديد؟ ما هي صفته؟ على وجه الاستهزاء، فغضب الله عليهم وأنزل عليهم صاعقة، نكالا وانتقاما من الجدل فيه، وفي صفته، والجرأة عليه بتشبيهه بخلقه.

وأولئك القوم الذين بحثوا في الصفات فأفضى بحثهم إلى تجسيم، أو تكذيب لقول الله تبارك وتعالى، أو ما شاكل، كلهم وقعوا في الطامة نفسها: ثنا عبد الرحمن بن حبيب بن أبي حبيب، عن أبيه، عن جده، قال: شهدت خالد بن عبد الله القسري خطب الناس يوم النحر فقال: « من كان منكم يريد أن يضحي فلينطلق فليضح، فبارك الله في أضحيته، فإني مضح بالجعد بن درهم، زعم أن الله لم يكلم موسى تكليما، ولم يتخذ إبراهيم خليلا سبحان الله عما يقول الجعد علوا كبيرا. ثم نزل إليه فذبحه»[95].

قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (164)﴾ النساء، ويأتي الجعد ليكذب قول رب العالمين لأن عقله قدم مقدمات منطقية قاس فيها قول الله تعالى على قول البشر، فأفضى إلى استحالة صحة قول الله تعالى فكذبه!

قال جل جلاله: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء﴾ البقرة 255. وقال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا[96]﴾ طـه 110. وقال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ الشورى 11. ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (102) لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (103)﴾ الأنعام.

---

[92]) أنظر بعد قليل باب: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾

[93]) الكشاف للزمخشري

[94]) التفسير الكبير للرازي

[95]) أمالي أبي إسحاق

[96]) قال الألوسي في تفسيره: أي لا يحيط علمهم بمعلوماته تعالى فعلماً تمييز محول عن الفاعل وضمير ﴿بِهِ﴾ لله تعالى والكلام على تقدير مضاف. وقيل: المراد لا يحيط علمهم بذاته سبحانه أي من حيث اتصافه بصفات الكمال التي من جملتها العلم الشامل. ويقتضي صحة أن يقال: علمت الله تعالى إذ المنفي العلم على طريق الإحاطة. وقال الجبائي: الضمير لمجموع الموصولين فإنهم لا يعلمون جميع ما ذكر ولا تفصيل ما علموا منه، وجوز أن يكون لأحد الموصولين لا على التعيين.

أدلة من السنة النبوية، وشواهد من أقوال السلف:

وفي حديث ابن عباس: (تَفَكَّرُواْ فِي كُلِّ شَيءٍ وَلاَ تَفَكَّرُواْ فِي ذَاتِ اللهِ) موقوف وسندهُ جيد[97]

والتفكير في صفات الله تفكير في ذات الله، والتفكير في ذات الله مستحيل!

وفي معجم الطبراني عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: تفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في الله.

ورد في الحديث أنه ﷺ قال: (يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول: من خلق ربك؟ فإذا بلغه فليستعذ بالله ولينته) رواه البخاري ومسلم.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال: هذا خلق الله الخلق فمن خلق الله فمن وجد من ذلك شيئا فليقل آمنت بالله) رواه مسلم.

وقد أشار الصدِّيق الأكبر أبو بكر رضي الله عنه إلى هذا حيث قال: العجز عن درك الإدراك إدراك،

وهو قول دقيق، فإن الجاهل من اغتر وظن نفسه قادرا على إدراك شيء من ذات الله أو صفاته، والعاقل المدرك هو من أدرك وعلم أن هذا فوق ما تطيقه العقول،

بل فوق ذلك ما قاله سيد البشر صلوات ربي وسلامه عليه حيث قال: لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك، رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة وأحمد.

وعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه قال: لا ينبغي لأحد أن ينطق في ذات الله بشيء بل يصفه بما وصف به نفسه.[98].

وقد ذكر الغزالي بأن التفكير في ذات الله ممنوع؛ لأن العقول - كما ذكر - تتحير فيه[99]

قال ابن أبي زيد القيرواني المالكي في "الرسالة :"لا يبلغ كنه صفته الواصفون، ولا يحيط بأمره المتفكرون.. يعتبر المتفكرون بآياته، ولا يتفكرون في ماهية ذاته ..

وقال أبو جعفر الطحاوي: لا تبلغه الأوهام، ولا تدركه الأفهام، ولا يشبه الأنام..

قال الألوسي في تفسيره: والذي عليه أئمة التفسير أنه سبحانه إنما خصص التفكر بالخلق للنهي عن التفكر في الخالق لعدم الوصول إلى كنه ذاته وصفاته جل شأنه وعز سلطانه وقد ورد هذا النهي في غير ما حديث فقد أخرج أبو الشيخ والأصبهاني عن عبدالله بن سلام قال: خرج رسول الله على أصحابه وهم يتفكرون فقال: لا تفكروا في الله تعالى ولكن تفكروا فيما خلق

وعن عمرو بن مرة قال: مر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على قوم يتفكرون فقال: تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق، وعن إبن عمر قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: تفكروا في آلاء الله تعالى ولا تفكروا في الله تعالى وعن ابن عباس تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله تعالى إلى غير ذلك ففي كون الأول بيانا للتفكر في ذاته سبحانه على

---

[97] فتح الباري شرح صحيح البخاري: كتاب التوحيد: باب(14) حديث (7402) 13/ 472، ومناهج الأدلة في بحث أسماء الله وصفاته للأستاذ هشام البدراني.

[98] شرح العقيدة الطحاوية ص 427

[99] إتحاف السادة المتقين 180/10

الإطلاق نظر على أن بعض الفضلاء ذكر في تفسيره أن التفكر في الله سبحانه محال لما أنه يستدعي الإحاطة بمن هو بكل شيء محيط فتدبر[100]

قال ابن كثير في تفسيره: وذكر البغوي من رواية أبي جعفر الرازي، عن الربيع بن أنس، عن أبي العالية، عن أبي بن كعب، عن النبي ﷺ في قوله: ﴿وأن إلى ربك المنتهى﴾، قال: لا فكرة في الرب[101].

قال البغوي: وهذا مثل ما روي عن أبي هريرة مرفوعا: "تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق، فإنه لا تحيط به الفكرة".

كذا أورده، وليس بمحفوظ بهذا اللفظ[102]، وإنما الذي في الصحيح: "يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول: من خلق ربك؟ فإذا بلغ أحدكم ذلك فليستعذ بالله ولينته"[103].

وفي الحديث الآخر الذي في السنن: "تفكروا في مخلوقات الله، ولا تفكروا في ذات الله،[104]

والقطعة الأولى: رويت من حديث أبي ذر مرفوعا: "تفكروا في خلق الله، ولا تتفكروا في الله فتهلكوا". أخرجه أبو الشيخ في العظمة.

---

[100]) روح المعاني

[101]) معالم التنزيل للبغوي (417/7).

[102]) معالم التنزيل للبغوي (417/7) ورواه ابن عساكر في المجلس التاسع والثلاثون ومائة من الأمالي (1/50) كما في السلسلة الصحيحة (395/4) من طريق محمد بن سلمة البلخي عن بشر بن الوليد عن عبد العزيز بن أبي سلمة عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة به، وفيه بشر بن الوليد وهو ضعيف.

[103]) صحيح البخاري برقم (3276) وصحيح مسلم برقم (134).

[104]) تفسير ابن كثير.

المبحث الرابع:

ضوابط لازمة قبل الولوج إلى جوهر البحث

الضابط الأول:

الفرق بين إثبات الوجود وبحث الماهية أو المعنى: الكلام مثالا

يقع الكثير من الباحثين في خطأ عدم التمييز بين إثبات وجود الصفة، وبين الخوض في معناها أو البحث في ماهيتها، ولخطئهم وجهان:

وجه أنهم يوصلون المعنى أو الماهية التي نتجت عن بحث ظني لمرتبة الاعتقاد،

ووجه البحث فيما لا يقع الحس عليه أو على آثاره منطلقين من قياسه على الشاهد، مع أنه تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ، وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

فحين تسمع قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (59)﴾. وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (181)﴾، ﴿وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا (20)﴾، وقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (164)﴾، ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾. وقوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ (16)﴾، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا (2)﴾.

فهذه أوصاف وردت في القرآن الكريم، **تثبت وجود صفات لله** مثل العلم، وأنه سميع بصير حي قيوم قادر مريد كلم موسى تكليما، وأنه الخالق سبحانه وتعالى.

فإثبات هذه الصفات والإيمان بها هو من لب العقيدة، ولا يكون المسلم مؤمنا إن لم يؤمن بأن الله على كل شيء قدير، أو إن لم يؤمن بأن الله كلم موسى تكليما، أو أن الله سميع بصير، غفور رحيم.

فإذا **انتقل البحث إلى معاني هذه الصفات، اختلف الأمر**.

فالسؤال المهم هنا: هل خاطبنا الله بأن نؤمن أنه رحمن رحيم، سميع عليم، عليم حي قيوم، أم خاطبنا الله بأن نؤمن بمعاني تفصيلية لهذه الصفات؟

يشترك هذا الضابط بالضابط التالي وهو منع قياس الله تعالى على الشاهد، لذلك اخترنا أن نمثل على الضابطين بصفة الكلام.

مقدمة ضرورية لا بد أن تقرأها وتفهمها قبل قراءة ما بعدها:

ولقد رأينا أن هذه المسألة (أي كلام الله) قد أخذت في التاريخ الإسلامي جهودا كبيرة جدا، وتفرعت الآراء فيها، واتسعت النقاشات، ولعل المسألة الآن فقدت زخمها، ولكننا نطرحها هنا لأجل ثلاثة أمور مهمة جدا برأينا.

أولها: منع إراغة المعاني والتفصيل في التفسير، وثانيها، أو الأخطر من هذا: نسف طريقة التفكير هذه، وثالثها: الدفاع عن كتاب الله تعالى، وبيان الموقف الصحيح منه!! وهي مسألة في غاية الأهمية حتى ولو تقادم الزمان، أو فقدت القضية الكثير من زخمها!

أما استعمال منهج قياس الله تعالى على الشاهد، فيحتاج لبيان فساده، لذلك لم نجد بدا من الخوض فيه بحذر شديد، بحيث نستعمله لنقضه، لكن بالتزام قواعد وضوابط في التفكير خلال البحث، يهمنا أيضا إبرازها.

لقد فصلنا في المبحث التاسع، وبتفصيل كبير[105]، العملية العقلية والتفكير، ونمر سريعا هنا على أمر يجب أن يكون واضحا عند من سيقرأ، حتى لا يظنن أننا ننقض منهج المتكلمين ونلتزمه!

لقد وضع الله تعالى في الكون سننا، وأجرى فيه قوانين حتمية لا تتخلف، وجعل طريق الوصول إلى معرفته النظر في الكون وما فيه، فيقع الحس على ما يقع عليه، ليتفكر فيه ويجد أنه محتاج فقير إلى الخالق، فهذا كله تفكير في المحسوس، أو آثار غير المحسوس الدالة عليه على وجه صحيح، لكن حين ينتقل إلى التفكير في وجود هذا الخالق الذي وجد بالأدلة القاطعة افتقار المحسوسات إليه، فإنه سيقول قطعا: ما كان وصفه أنه محتاج عاجز فقير فهو مخلوق، ولا بد أن تكون صفة الخالق سبحانه غير ذلك، لا بد أن يكون الخالق مستغنيا، متصفا بصفات الكمال، وإلا كان من جنس المخلوقات ولم يصح تعليل للكون. فهذا منهج سليم وهو غير منهج قياس الله تعالى على الشاهد، فقوامه وضع اليد على صفات وخصائص المخلوق التي بسببها احتاج لخالق، والتي بمثلها يكون أي شيء مخلوقا، فالقابل للتغيير والمحدود والمحتاج هي صفات لازمة للمخلوق، من هنا ننفيها عن الخالق، فهذا ليس قياسا **يماثل** فيه صفات الخالق بصفات المخلوق!.

إذن، فلا بد من التفريق بين: قياس الله تعالى على الشاهد، وقوامه أن يجري التفكير أولا في الشاهد أي في الانسان، كيف يفكر، كيف يتكلم، كيف يعلم، ثم يقاس علم الله وكلامه على هذا الذي يفكر فيه الباحثون، فهذا منهج خطأ ولبه وأساسه المشابهة، رغم ايمان كثيرين ممن مارسوه بأن الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وحملهم على من يشبهون الله تعالى بالمخلوقات في مسائل مثل العلو واليد والانتقال، وبالتالي فلنا أن نقرر هنا أن الفريقين في مثل هذه الحالات يقعان في التشبيه.

فرق بين هذا القياس، وبين المنهج الذي اتبعناه في التفكير، بأن نتفكر في الانسان، فنجد له كلاما، وعلما، وصفات، فنقول نثبت لله الصفات التي أثبتها لنفسه بالدليل القطعي، وثم فإننا نجتهد في أن نمنع مشابهة تلك الصفات لما يتصف به البشر، فالعلم عند الله غير العلم عند البشر، والسميع الله غير السمع عند البشر، وهكذا، إلا أننا في الوقت نفسه نرى أن لهذه الأفعال والصفات معان إجمالية نفهمها بشكل إجمالي دون خوض في التفاصيل، فنقول بأن الله عليم يعلم، نفهم إجمالا معنى العلم، ولا نخوض في تكييف أو تشبيه، وهكذا، ونقول بأن الله سميع، لكنه لا يسمع باستعمال آلة السمع، ولا بوصول الموجات الصوتية إلى طبلة أذن تنقلها للدماغ كما هو حال الانسان، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، فالسميع سبحانه يسمع ولكن بدون أن نخوض في تفسير أو تأويل للمسألة والفهم الإجمالي أن ما نقوله يسمعه سبحانه وتعالى ويعلمه.

فإذا لاحظت الفرق بين قياس الله تعالى على الشاهد، وبين منهجنا الذي اعتمدناه، سهل عليك أن ترى أننا لم نقع فيما وقعوا فيه، وأننا استعملنا أحيانا منهجهم في التفكير لنقضه ليس إلا.

---

[105] من المهم جدا قراءته لأن كثيرا مما هو هنا مبني عليه بناء محكما

مقدمة ثانية: الكلام: خبر وإنشاء وأقسامهما:

قال السيوطي في الإتقان في علوم القرآن: النوع السابع والخمسون في الخبر والإنشاء .

اعلم أن الحذاق من النحاة وغيرهم وأهل البيان قاطبة على انحصار الكلام فيهما، وأنه ليس له قسم ثالث . انتهى

فالخبر كل كلام يحتمل الصدق والكذب لذاته، ويكون صادقا إذا طابق الواقع، ويكون كاذبا إذا لم يطابق الواقع.

والإنشاء: قيل: هو الكلام الذي لا يحتمل الصدق والكذب لذاته

وعلى حد تعبير البلاغيين: هو ما يستدعي مطلوباً غير حاصل في وقت الطلب.

أو - كما يقولون بعبارة أخرى -: هو ما يتأخر وجود معناه عن وجود لفظه.

وقال ابن فارس رحمه الله: (أما أهل اللغة فلا يقولون في الخبر أكثر من أنه: إعلام، تقول: أخبرته، أُخْبِره، والخبر هو العلم، وأهل النظر يقولون: الخبر ما جاز تصديق قائله أو تكذيبه، وهو إفادة المخاطب أمراً في ماض من زمان، أو مستقبل، أو دائم نحو: قام زيد، ويقوم زيد، وقائم زيد. ثم يكون واجباً وجائزاً، وممتنعاً؛ فالواجب قولنا: النار محرقة، والجائز قولنا: لقي زيد عمراً، والممتنع قولنا: حَمَلَت الجَبَلُ) [106]

معنى كون الخبر يحتمل الصـــدق والكذب لذاته: يقول البلاغيون: إن احتمال الخبر للصـــدق والكذب إنما يكون بالنظر إلى مفهوم الكلام الخبريِّ ذاته دون النظر إلى المُخبر أو الواقع؛ إذ لو نظرنا عند الحكم على الخبر بالصدق أو الكذب إلى المُخبر أو الواقع لوجدنا أن من الأخبار ما هو مقطوع بصدقه لا يحتمل كذباً، وما هو مقطوع بكذبه لا يحتمل صدقاً.

قال ابن فارس رحمه الله: (والمعاني التي يحتملها لفظ الخبر كثيرة: فمنها التعجب نحو: ما أحسن زيداً، والتمني نحو: ودِدتُك عندنا، والإنكار: ما له عليَّ حق، والنفي: لا بأسَ عليك، والأمر نحو قوله - جل ثناؤه -: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ (البقرة: 228) والنهي نحو قوله: ﴿لا يَمَسُّـــهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: 79) والتعظيم نحو: سـبحان الله، والدعاء نحو: عفا الله عنه، والوعد نحو قوله - جل وعز -: ﴿سَـــنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ﴾ (فصـلـت: 53) والوعيد نحو قوله: ﴿وَسَـــيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ (الشعراء: 227) والإنكار والتبكيت نحو قوله - جل ثناؤه -: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (الدخان: 49).

وينقسم الإنشاء إلى قسمين: طلبي وغير الطلبي.

الإنشاء الطلبي: وهو الذي يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب، وهو خمسة أنواع:

الأمر، والنهي، والاستفهام والتمني والنداء.

الإنشاء غير الطلبي: وهو ما لا يستدعي مطلوباً.

وله أساليب وصيغ كثيرة منها: صيغ المدح والذم، وصيغ العقود والقسم والتعجب، والرجاء.

حين بحثت المعتزلة كلام الله، انطلقت ونظرت في علاقة الكلام بالإرادة والعلم، فالمعتزلة جعلت الإخبار علما والأمر والنهي إرادة،

---

[106] الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها لأحمد بن فارس ص133.

ثم ناقشـهم الرازي رحمه الله تعالى، فركز الرازي على إثبات أن هناك في النفس شيء غير الإرادة، وغير القدرة، وغير العلم والاعتقاد، أي أن المعتزلة ردت الكلام إلى أصلين: الإرادة والعلم، بينما توسع الرازي وناقش بأن الأصل الذي يرتد إليه الكلام، ليس العلم، وليس القدرة، وليس الاعتقاد، وليس الإرادة، بل يفوق ذلك بما يسمى الكلام النفسي.

فالمعتزلة والأشاعرة إنما ناقشوا الكلام: أخبارا، وأمرا ونهيا.

ولقد رأينا **التقسيمات اللغوية تزيد عن الأمروالنهي والأخبار**، لذلك كانت هذه المقدمة الثانية.

الضابط الثاني:

منع قياس الله تعالى على الشاهد: "الكلام" مثالا:

نسف شبهة خلق القرآن من جذورها

رأي المعتزلة

فيأتيك على سبيل المثال معتزلي يبحث في تكليم الله سبحانه وتعالى لموسى عليه السلام فيقول: إننا نتمسك بآيات التنزيه التي نزهت الله تعالى عن أن يشابه المخلوقات، ونشرح هذه الآيات ونتعرض للآيات الأخرى على ضوئها، فنتأول الآيات التي من الممكن أن تتعارض معها كآيات الاستواء على العرش أو الوجه أو الكلام، تأويلا يتفق مع التنزيه ولا نعكس، ولا يقنعون بإيقاف العقل عند مدى قدرته على البحث بل يطلقونه ليطلق الأحكام، فقالوا: إن الله واحد ليس كمثله شيء، ليس بجسم ولا شبح، ولا جثة ولا صورة، ولا طعم، ولا حرارة، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا جوارح ولا جهات ولا يخضع لزمان ولا مكان، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حَدَثِهم ولا يُحَدّ، ولا يلد ولا يولد، وكل ما خطر بالبال وتُصور بالوهم فغير مشبه له، لم يزل أولا سابقا متقدما للمحدثات، موجودا قبل المخلوقات، لم يزل عالما قادرا حيا[107]، ... الخ)

قالوا إنه ثبت بالبرهان أن الله -ذاته وصفاته- وحدة لا تقبل التجزئة بحال، ولا يلحقها تغير ولا تقوم بها المحدثات، وقد رأينا الله يسند إلى نفسه الكلام، فقال: ﴿**وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**﴾، وسمى القرآن كلام الله في قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ**﴾، فما معنى وصف الله بالمتكلم؟ ووصف القرآن بأنه كلام الله؟

قالت المعتزلة: إذا كان الله وصفاته وحدة لا تقبل التغيير فمحال أن يكون القرآن كلام الله على معنى أنه صفة من صفاته، لأنه لو كان كذلك لكان هو وذاته وبقية صفاته شيئا واحدا، ونحن نرى أن في القرآن أمرا ونهيا، وخبرا واستخبارا، ووعدا ووعيدا، فهذه حقائق مختلفة، وخصائص متباينة، ومن المحال أن يكون الواحد متنوعا إلى خواص مختلفة قد تتضاد كالذي بين الأمر والنهي[108].

ثم إذا كان القرآن كلاما أزليا، هو صفة من صفات الله ترتب على ذلك جملة استحالات: أولها: أن الأمر لا قيمة له ما لم يصادف مأمورا، فلا يصح أن تصدر ﴿أقيموا الصلاة﴾، إلا إذا كان هناك مأمورون بالصلاة، ولم يكن في الأزل مأمورون

---

[107]) مقالات الإسلاميين للأشعري ص 155، وضحى الإسلام لأحمد أمين الجزء الثالث ص 34

[108]) قياس لله تعالى على الشاهد وإخضاع لله سبحانه وصفاته لقوانين الحياة الدنيا حين البحث وهذا خطأ في التفكير فكأنهم يقولون: إذا أردنا أن نفهم ذات الله وصفاته فهي كل لا يتجزأ، ونحن نعرف من الواقع معنى الكل الذي لا يتجزأ وهو كذا وكذا، فبناء على هذا المعنى نتزه الله عن أن يكون الأمر والنهي والكلام الناظم لهما هو هو (تذكر أنهم يدَّعون أن تعدد الصفات يعني تعدد القدماء)، وبالتالي فهم لم يتصوروا أن صفات الله تعالى لا تخضع لقوانين الحياة الدنيا، ولا تشبه ما عهدوه من الذوات ومن الصفات، فكأنما يقولون: كل أمر صفة، وكل نهي صفة، فكيف تتنوع الصفات وتنتقل من النقيض إلى النقيض؟

قال الشهرستاني: فالذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بإن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلا فقالوا: هو عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعان قائمة به لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية" انتهى.

لقد انطلقوا من أساس فهم أن القول بصفات قديمة يعني تعدد الآلهة، فلو كان الكلام قديما والعلم قديما والذات قديما، لتعدد القدماء، ومن هذا الفهم نفسه هنا، ينطلقون بأن الأمر والنهي متضادة، فلو كان النهي كلام الله، والأمر كلام الله، أي صفاته، لكانت صفاته متضادة، فكل صفة هي كيان، لذا فوجود الأمر ووجود النهي يعني لديهم تجزأً رفضوه، ففهم منطلقاتهم يعين على فهم نتيجة تفكيرهم ووضع اليد على موضع الخلل فيه.

مخاطبون، ومحال أن يكون المعدوم مأمورا، والأمر من غير مأمور بل والكلام كله من غير مُكَــلَّم من أمحل ما ينسب إلى الحكيم[109]

ثانيها أن الخطاب مع موسى عليه السلام غير الخطاب مع محمد عليه السلام، ومناهج الكلامين مع الرسولين مختلفة، ويستحيل أن يكون معنى واحدا هو نفسه كلام مع شخص على معان ومناهج وكلام مع شخص آخر على معان ومناهج أخرى ثم يكون الكلامان شيئا واحدا.

ثالثها: أن المسلمين أجمعوا قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله، واتفقوا على أنه سور وآيات وحروف منتظمة وكلمات مجموعة وهي مقروءة مسموعة ولها مفتتح ومختتم، وأجمعت الأمة على أنه بين أيدينا نقرأه بألسنتنا ونحسه بأيدينا، ومحال أن يكون هذا وصفا لصفة الله. والكلام المركب من آيات هي أجزاء متعاقبة يكون حادثا[110].

نقاش هذه الحجج:

أما الحجة الأولى، وهي ضرورة وجود المخاطَب المأمور حال وجود الأمر، فقد عبر عنها الإمام العلامة الرازي (وهو من السادة الأشاعرة) بقوله: أن الأمر سواء قلنا بأنه عبارة عن الحروف والأصوات، أو قلنا أنه معنى قائم بالنفس[111]، فإنه

---

[109] لاحظ أمرين: إطلاق العقل للتفكير فيما لا يقع الحس عليه وهو خطأ شنيع، والثاني: قياس الله تعالى على الإنسان، فكأنهم يقولون: لا نعهد أن يكلم الله أحدا لم يخلقه بعد، قياسا على أن الإنسان "الحكيم" بزعمهم لا يخاطب من ليس بموجود، فأصل الخطأ قياس الله على الإنسان، ومثله ستجد تعاملهم مع علم الله بالورقة إذ تسقط، فلا يتعلق بالمحدثات، وإلا كان محدثا، فزعموا أن معنى العلم أنه لا يجهل! وهم في هذا كله إنما يقيسون الله على الإنسان! **وهو منهج صواب خطأ، أما صوابه، فإن العقل يفكر بالمحسوس، وينتقل منه إلى غير المحسوس ليصدر الأحكام بالنفي، حتى لا تقع المشابهة فيما يقع الحس عليه،** فيقول مثلا: يحصل السمع للانسان عن طريق آلة، وانتقال للموجات الصوتية من حنجرة المتكلم إلى إذن السامع إلى دماغه عبر طبلة الأذن، فهذه هي العملية السمعية، ثم ينفي أن يكون الله سميعا بهذا المعنى وينفي أنه بحاجة لهذه الآلات وهذه العمليات، لكنه سميع كما أعلمنا نؤمن بذلك وننزهه عن مشابهة المخلوقات **فهذا وجه الصواب يتم بنفي المشابهة وتنزيهه تعالى عن مشابهة المخلوقات.**

وأما الخطأ، فإخضاع علم الله، وكلام الله، وصفات الله لما يفهمونه عن نظائرها من البشر، والله أعلمهم مسبقا بأنها ليست مثلها، فلم يستطيعوا التحرر من قيدها (ما لدى الانسان)، فجعلوا "العلم" و"البصر" و"الرحمة" و"الكلام" فقط ما عهدوه مما عليه البشر، فنفوه عن الله، **ولم يقروا لله علما ليس كعلم الناس، وكلاما ليس ككلامهم، وصفات ليست كصفاتهم، من هنا فهم وقعوا فيما فروا منه رغم أنهم بدأوا البحث بداية صحيحة!** فهم إذ نفوا عن الله مشابهة المخلوقات، **إلا أنهم نفوا عن صفاته أن تكون: علما، وكلاما، وبصرا!**

[110] راجع ضحى الإسلام لأحمد أمين ص 40 الجزء الثالث، وهم هنا لا يفرقون بين المصحف الذي نلمسه بأيدينا، أي الكتاب المطبوع وأصواتنا إذ تقرأ الكلام، فكل هذا مخلوق، وبين كلام الله، ويصرون على أن الكلمات التي يعقب بعضها بعضا، ولها مفتتح ومختتم حادثة، وهم يجرون في هذا على مجرى المنطق اليوناني، في وضع مقدمات ونتائج مبنية عليها، قال النبهاني في الشخصية الاسلامية الجزء الأول: فمثلاً يقال منطقياً: القرآن كلام الله وهو مركب من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود وكل كلام مركب من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود حادث، فالنتيجة القرآن حادث ومخلوق. **فهذا الترتيب للقضايا أوصل إلى نتيجة ليست مما يقع تحت الحس فلا سبيل للعقل إلى بحثها أو الحكم عليها، ولذلك فهي حكم فرضي غير واقعي، فضلاً عن كونها من الأمور التي مُنِعَ العقل من بحثها،** لأن البحث في صفة الله بحث في ذاته **ولا يجوز البحث في ذات الله ولا بوجه من الوجوه.** على أنه يمكن بواسطة نفس المنطق أن نصل إلى نتيجة تناقض هذه النتيجة، فيقال القرآن كلام الله وهو صفة له، وكل ما هو صفة لله فهو قديم، فالنتيجة القرآن قديم غير مخلوق. وبذلك برز التناقض في المنطق في قضية واحدة.

[111] لاحظ يا رعاك الله أول ناقض لنظرية خلق القرآن، فالأوامر التي في القرآن، سواء كانت مما اصطلح الأشاعرة عليه بأنه الكلام النفسي، أو بما نفى عنه المعتزلة والأشاعرة أنه قديم: أي الألفاظ، قال كلاهما: اللفظ والمعنى في حالة الأوامر والنواهي: محدث، فهنا تقسيم لكلام الله الذي في القرآن بإرجاعه إلى أصل أزلي قديم: المعاني المتعلقة بالأخبار، وقسم محدث لا أصل قديم له، وهو الأوامر والنواهي! راجع المقدمة الثانية التي تلت الضابط الأول في هذا البحث لتتساءل: فماذا عن الاستفهام والتمني والنداء، والعجب والقسم والمدح والذم وغيرها من الأقسام؟ الواضح أنها مثل الأمر والنهي بناء على تعريفاتها اللغوية! **فلا يبقى من القديم إلا الإخبار، ثم ألم يكن للأمر والنهي كلام نفسي؟ أم حدث الكلام النفسي الخاص بها كما حدثت الألفاظ بعد خلق المخاطبين؟ سؤال للتفكر!!!**

يمتنع أن يكون قديما، وذلك لأنه ما كان في الأزل مأمورا ولا منهيا، فلو حصل الأمر والنهي من غير حضور المأمور والمنهي كان هذا سفها وجنونا، والدليل عليه أن الواحد منا لو جلس في بيته وحده، ويقول: يا زيد قم، ويا عمرو اجلس، من غير أن يكون هناك أحد قضى كل عاقل بكونه مجنونا، وما كان كذلك كيف يعقل إثباته في حق الله تعالى، وكيف يحسن في العقل أن يقول: ﴿يا موسى إني أنا ربك فاخلع نعليك﴾ مع أنه لم يكن هناك موسى، ولا أحد، وأيضا لو كان تعالى مخبرا في الأزل عن كيفيات الأشياء، لكان ذلك الخبر إما أن يكون المقصود منه إخبار نفسه –وهو عبث- أو إخبار غيره، أو لا يكون المقصود منه إخبار نفسه ولا إخبار غيره، أما إخبار نفسه فهو عبث، وأما إخبار غيره مع أنه ليس هناك غيره فإنه جنون، وأما أن لا يكون المقصود منه لا هذا ولا ذاك، فهو محض العبث والسفه. انتهى [112]

لا شك أن هذا الكلام خطأ محض، وقياس لله تعالى على الشاهد، وإغفال لو سحبنا نظيره على كثير من صفات الله لأعملنا فيها معامل الهدم، فعلى سبيل المثال، نعلم أن الله تعالى يعلم منذ الأزل ما كان وما سيكون، بل حتى ما لن يكون أن لو كان كيف سيكون، كعلمه أن أهل النار إذ يسألونه تعالى أن يخرجهم منها ليعملوا صالحا أنهم لو ردوا إليها، أي إلى الدنيا، لعادوا لما نهوا عنه، وهو ما لن يكون، أي لن يردوا إلى الدنيا، فلو كان كيف سيكون، فهذا علم الله، ﴿وَلَوْ تَرَىَ إِذْ وُقِفُواْ عَلَى النَّارِ فَقَالُواْ يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلاَ نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُواْ يُخْفُونَ مِن قَبْلُ **وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ**﴾ الأنعام، فهل نقول أن إعلام الله لنا في القرآن عن أمر مستحيل الحدوث بأنه لو حدث سيكون على الصورة الفلانية هل نقول إنه لا يتصور أن يجلس رجل في غرفته يصور حدثا لن يحدث البتة لو حدث ما سيكون عليه؟ هذا ما سيوصل إليه قياس الله على الشاهد!

فعِلم الله أيضا تعلق بمعلومات، تعلق بالورقة قبل أن تسقط، وعلم أنها ستسقط في تاريخ معين، بهبة ريح معينة، وحين سقطت لم يتغير في علمه شيء، فلم يزد، ولم يتغير، فالذي تغير هو المقدورات، نعلم هذا لأننا ننفي عن علم الله أن يشبه علمنا،

كلام الله وعلمه وصفاته لا تخضع للزمان ولا للمكان:

نعلم أن الله تعالى لا يخضع للزمان ولا للمكان، ونحن حين نقيس أن الأمر الفلاني حصل قبل دقيقة، وانقضى الآن، فإننا نقيس حركتنا وحركة الأشياء بمقياس الزمن، فالكاتب حين يكتب صفحة، يتسلسل الحدث زمانا، ببدء لم يكن قبله قد كتب شيئا، ومن ثم يكتب الكلمات كلمة بعد كلمة، ومن ثم ينتهي من الكتابة بعد بدئها بزمن يساوي مقدار ما استغرقته عملية الكتابة.

وفوق ذلك، فإن الأفكار في ذهنه تترتب وفقا للتسلسل ذاته، فيعبر عنها بالكلام أو يكتب ما كلم به نفسه، فلا يعرف العقل فرقا بين التفكير المتسلسل الذي يتسلسل من فكرة إلى أخرى، وبين الكلام المعبر عن ذلك، والذي بدوره أيضا يتسلسل من كلمة إلى التي تليها، وهكذا.

تفكير الانسان لا يخرج عن قياس الأحداث بمقياس الزمان، فهو لا يفهم حدثا لا يخضع لترتيب الزمان، بدءاً واستمراريةً ثم انتهاءً، فحين يجد ثلاث كلمات يقرأها، فإنها يعلم أنه بدأ بالقراءة، ثم انتقل من الأولى إلى الثانية فالثالثة،

---

[112] من كتاب: خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا ص ص68

فانتهى من القراءة، فهذا الترتيب في عقل الانسان يعني حدوثا، وخضوعا لمفهوم الزمن، وشيئا كان بعد أن لم يكن، أو كان بعد انقضاء ما قبله، وهذا شأن الحوادث.

لكننا نعلم من العلم الحديث، أن الزمن هذا بالنسبة للإنسان نسبي، فالانسان الذي يركب مركبة تسير بسرعة الضوء أو ما يقاربها (وهذا ما لم يحدث بعد، ولكنه مقيس بالنظريات العلمية) فإنه لو استغرق في رحلته فترة زمنية قصيرة، سيعود ليجد الأرض قد مر عليها عقودا من السنوات، وقد تبدو هذه من الخيالات العلمية، إلا أن أجهزة الملاحة البحرية والجوية كلها تعمل بناء على هذا المبدأ المقيس بدقة، فقد قيس الزمن في مناطق منخفضة بساعات بالغة الدقة، وقيس الزمن نفسه على ارتفاعات معينة بساعات مماثلة في الدقة، ووجد أنه ثمة فرق بين القياسات، فالزمن على ارتفاعات معينة يختلف بمقدار ضئيل ولكنه مهم عن الزمن في المناطق المنخفضة، وقد استعمل هذا الفارق في أجهزة الملاحة، ولولاه لما أمكن توجيه مركبة أو طائرة الوجهة الصحيحة، وهذا من الأمور المسلمة، **المقطوع بصحتها**، بالمشاهدة الحسية، وبالتالي فالزمن نسبي بالنسبة للانسان، ويتأثر بالجاذبية فيتباطأ باقترابه من مركزها، ويتسارع بابتعاده عنها، ويتأثر بالسرعة، ولكننا لا نشعر بذلك لأننا نسير في الأرض بسرع بسيطة قياسا بسرعة الضوء.

إذن فخضوع المادة المخلوقة للزمن يختلف بحسب الشروط المحيطة من سرعة ومكان وجاذبية وقوى، وغير ذلك، فقد يبطئ الزمان وقد يسرع، فهو ليس بشيء مطلق في الكون تقيسه أينما كنت فتراه عينه هو هو أينما توجهت أو حللت.

فهذه الأجسام تخضع للزمان ولكن بشكل نسبي، ولكن صفات الله تعالى لا تخضع البتة للزمان، **ونحن لا نفهم كيف ذلك لأن العيب في عقولنا ونقصها وعجزها لا في صفات الله**، العيب في أن عقولنا اعتادت قياس الزمن بشكل مطلق، ولم تعتد النظر له بشكله النسبي، فلم تستطع التخلص من فكرة الزمن المطلق حال التفكير فيه،

لذلك فحين يتكلم الله، فإنه لا يتكلم على الشاكلة التي نعرفها، فلا يخضع في كلامه للزمان، ونعرف ذلك من أن الله تعالى في صفاته لا يشبه صفات المخلوقات، وبالتالي فإن كلامه قديم، لا أول له، كما أن علمه لم يسبقه جهل، فإن كلامه لم يسبق بصمت، لأنه لا يخضع للزمن، أي لا يصدق فيه أنه حادث بعد أن لم يكن، وحين نفكر في هذا فلا يصح أن نتخيل إنسانا يتكلم، لا يصح أن نقيس كلام الناس على كلام الله، كما لا يصح قياس السمع عند الناس على السميع، ولا العلم على العلم وهكذا، فصفات الله تعالى ليست كصفات البشر، فعلمه ليس كعلمنا، وسمعه ليس كسمعنا وكلامه ليس ككلامنا، فكما فهمنا العلم إجمالا فلا بد من فهم الكلام إجمالا.

وقد أعلمنا تعالى بأنه يسر القرآن بلساننا، ويسره للذكر،

﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُّدًّا﴾

﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾

﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾

﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾

﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، **وجعل[113] هنا لغة بمعنى صَيَّرَ لا بمعنى خلق وسيأتي بيانها لاحقا إن شاء الله.**

فالله تعالى يسر كلامه بلساننا، وبصورة نستطيع قراءتها، والتعرف من خلالها على أحكامه، وهذه المسألة، أي كيف يسره بلساننا من كلام لا يخضع للزمان، إلى كلام نقرأه نحن، وحين نقرأه فإن أصواتنا تخضع للزمان، فهي التي تحدث، ولكن الكلام نفسه صفة قديمة، مسألة لا يمكن للعقل أن يقول فيها كلمة لأنها بحث في ما وراء المحسوس وبحث في صفات الله وهو ممنوع[114].

ألا ترى أن الله تعالى يعلم كل ما نعلم من علوم، فحين تسقط الورقة ونعلم بسقوطها يحصل لدينا علم بها، ولكنه ليس كعلم الله، **مع أن المتعلق واحد**، وكذلك حين نقرأ كلام الله، فإن أصواتنا تحدث، ونحن نتكلم بهذا الكلام، فكلامنا يحدث ويخضع للزمان، فكلامنا أو بشكل أدق: نطقنا بكلام الله وأصواتنا التي تتلوه، هذه حادثة، وتخضع للزمان، ولكن كلام الله كعلمه ليس بخاضع للزمان ولا يحدث،

فالمتعلق بالعلم واحد، يسر الله لنا أن نعلم شيئا مما يعلم: قال تعالى: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾، ومع ذلك فما نعلمه مما شاء الله لنا أن نعلمه، لا يشابه من حيث ماهية العلم وكيفية حدوثه في أذهاننا وتفكرنا فيه، وضرورة وجود المعلومات السابقة عنه لتفسيره، والربط الذكي بين الو اقع وبين المعلومات التي في الدماغ التي تفسره، وضرورة وجود الدماغ ووسائل الإحساس لحصول العلم، بل وحتى طبيعة العلم البشري، وكل هذه الوسائل التي أفضت بنا إلى العلم، لا يشبه في شيء من هذا علم الله تعالى، وكذلك كلامه تعالى إذ صيره أو يسره بلساننا!! فتأمل

ولا يقال أنه صيره قرآنا عربيا، فالقرآن غير هذا الذي صُيِّرَ، لا يقال هذا لأن **الكلام مجموع اللفظ والمعنى الذي يؤديه**، وهذه المعاني معروفة عند العرب من لغاتها، وعلمها عند الله من الأزل، علم ما ستصطلح عليه العرب وغيرهم في لغاتهم من معاني وكيف سيعبرون عنها بالألفاظ،

فحين نقرأ قوله تعالى: ﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ﴾، فإن معنى الضأن معروف من اللغة، ومعنى المعز معروف، فاللفظ ومعناه معروفان، لا يخرج الكلام عنهما، فليس ثمة ما هو فوق ذلك مما يسمى الكلام النفسي، الذي يقصدون به المعنى، **إن كان المقصود معنى آخر غير ما في اللغة من معنى الضأن**، فمعنى الضأن معروف، والتعبير عنه باللفظ هو الضأن، فالكلام الذي هو صفة الله تعالى، يتألف من معنى كلمة الضأن، ومن لفظتها، ومعناها هو ذلك الحيوان المعروف، له صورة ذهنية تتمثل **في دماغ الانسان** حين يقرأها، فالمعنى، والصورة الذهنية، واللفظ هي مكونات الكلام، **هكذا يفكر الانسان** ويعبر ويفهم وقد خوطب بما يعقل والأصل توقف البحث هنا.

---

[113] لتفصيل بيان معنى جعل في القرآن والتدليل على أنها ليست بمعنى الحدوث راجع كتاب الحيدة والاعتذار، لعبد العزيز الكناني رحمه الله.

[114] ولا بد أن نشير هنا إلى مسألة مهمة دقيقة، وهي الفرق بين التفسير وبين الاعتقاد، أي الفرق بين أن تفهم الآيات المتشابهة، بصرفها عن ظاهر معناها المستحيل في حق الله تعالى، لمعنى آخر، فالآيات التي تحدثت عن صفات الله تعالى كالرحمن والرحيم والبصير والسميع، وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، وشرح هذا المعنى تفسيرا له تفسيرا مجملا، فهذا ممدوح طالما هو بحث ملتزم بالتنزيه والتعالي عن التشبيه، لكن المشكل هو إيصال المعنى للاعتقاد، والخوض في معاني تفصيلية!

فالله تعالى قدر في الأزل –دون خضوع لزمان- أنه سيخلق ضأنا، وأن العرب ستسمي هذا الحيوان ضأنا، وقدر أحكاما تتعلق بالضأن، **وكما كان له تعالى علم بهذا كله منذ الأزل، لم يتغير بخلق الضأن ولا بإطلاق العرب عليه اسم الضأن**، ولم يحدث لأن الضأن خلق فيما بعد، **ولا تغير حين قرأت كلمة الضأن في كتابه الكريم**، كان له كلام في الأزل، فيه اللفظ والمعنى المؤدي له، ويسر هذا المعنى وهذا اللفظ لنقرأه بأصواتنا،

فكون هذا الكلام صفة لله تعالى، فلا بد أن يكون أزليا **لا يخضع للزمان**، وكوننا لا نفهم ولا نستطيع الوقوف على ماهية الصفة الأزلية، **فإن هذا لعجز عقولنا**، **ولأننا ممنوعون من التفكير في ذات الله وصفاته**، فإن الواجب علينا أن نسلم ونفوض، ولا نضرب الأمثال، ولا نقيس الله تعالى على الشاهد، ولا نريغ المعاني والتفسيرات لهذا الأمر. والله تعالى أعلم.

ألا ترى أنك أنت **الانسان فيك صفة الكرم** مثلا، لا تستطيع وضع اليد على ماهيتها، ولا أين موضعها من جسمك، **و إنما تدركها من متعلقاتها**، فتحكم بوجودها من خلال إكرام الضيف مثلا؟ فإن كنت لا تستطيع ذلك مع صفة بين جنبيك، فكيف بالتفكير في صفات الله تعالى؟

والله يرزق، لم يتغير في وصفه أنه الرازق الذي قضى الأرزاق منذ الأزل، حين يتعلق أمره وقدرته وإرادته ومشيئته بالمرزوق فيعطيه ويهبه، فلا تغير في صفته أنه الرازق، فهل نقول أنه لو قدر منذ الأزل رزقا لفلان، قبل أن يُخلق فلان، أو علم أن ورقة ستسقط قبل أن توجد هذه الورقة، فهل هذا كله يعني أنه غير حكيم؟ أم هل هذا يعني أن صفة الرزاق حادثة؟ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا[115]!

ثم إن محمدا عليه صلاة الله وسلامه قد أمر كل مسلم إلى يوم القيامة ونهاه، فقد أمرني أنا العبد الفقير إلى رحمة ربه أن أتصدق وأصلي وأحج، كما أمر المسلم الذي سيأتي بعد موتي بأعوام الأمر نفسه، فهل كان خطابه لنا عن غير حكمة؟

صحيح أنه صادف مسلمين أحياء شملهم الخطاب، ولكن خطابه أيضا توجه إلى ذوات لم توجد بعد وأمرها ونهاها! ومثله حين يخاطبنا القرآن ب ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾، فهو لا يتوجه فقط إلى من عاصر النبوة، بل هو خطاب لمن سيأتي بعد أعوام من اليوم!

ثم إنه غير صحيح أنه على مستوى البشر لو جلس شخص في غرفة وبدأ يأمر وينهى من لا وجود له فإن هذا دليل على سفه وجنون، وسأضرب مثالا،

لو أن شخصا بالغ الثراء، أراد أن ينشئ مصنعا، فإنه إن كان بالغ الحكمة، سيجلس وحده ابتداء، ثم يضع الخطط والأفكار والتصاميم لما سيقوم بفعله، ويقول في نفسه، سأحتاج لمدير حسابات، ولكبير مهندسين، وهكذا، ثم يبدأ بوضع المهمات، فيأمر فيها وينهى، ويقول: في اللوائح الإدارية، وظيفة فلان تقتضيه ان يفعل كذا وكذا، وإن حصل معه أمر ما عليه أن يراجع صاحب المنصب الفلاني، وهكذا، وإنه كلما كان المرء أكثر حكمة، كانت خططه المبدئية أقرب ما تكون لما سيكون عليه الواقع مستقبلا، أي أن يكون لديه التصور السليم، وما سيحتاج إليه من موظفين، قد يضع في خاطره بعض

---

[115] **لاحظ أننا لا نبحث في المغيبات هنا، أو فيما لا يقع الحس عليه، بل إننا ننطلق إما من شرح صفات وردت في القرآن بما تتعلق به من محسوسات، كالرزق أو الرحمة إذ تنزل على المرزوقين أو المرحومين، أو من أن صفات الله تعالى تغاير صفات المخلوقات، فالله يستحيل أن يشابه المخلوقات في أن علمها يتجدد بانكشاف المعلوم ووقوعه و أنه يسبقه جهل وهكذا، فنقول يتعالى الله عن أن يكون مثل ذلك، فتنبه لهذا حتى لا تظن أننا نجري مجرى المتكلمين في الأبحاث**

الأسماء ممن يعرف قدراتهم وقد يضع مناصب يعلن عنها فيما بعد، فهو إذ يضع اللوائح لمن يعرف أنه سيوظفهم فإنه وهو جالس في جلسة تفكيره الأولى قد يخاطبهم على الخطط بما سيكون عليه واقعهم إداريا وهكذا،

هذا ولله المثل الأعلى، فإننا لا نضرب هذا مثلا لله تعالى، وإنما نقول بأن حجة العلامة الرازي رحمه الله – **على علو كعبه في الفهم والعلم** - غير صحيحة، هذا مع أن علم هذا الرجل الثري قاصر، قد يظن أنه سيوظف فلانا فلا يستجيب له، وقد يظن أنه سيحتاج لمساعد لكبير المحاسبين فلا يحتاج له مستقبلا، أما علم الله فمتحقق لذا ساغ أن يخاطب من سيخلق منذ الأزل قبل أن يخلقه، ولله المثل الأعلى.

وعلى سبيل المثال: أنزل الله أدلة وحدانيته باللغة الآرامية على عيسى عليه سلام الله، وأنزلها على محمد عليه الصلاة والسلام بالعربية، يقول الدكتور أمين محمد عطية باشا في كتابه: التكرار في القصص القرآني: "والجدير بالذكر أننا نلاحظ في عرض قصص الأنبياء التزام القرآن لصيغة واحدة فيما حكاه من دعوة هؤلاء الرسل إلى الله فقد قال كل رسول لقومه ﴿اعبدوا الله ما لكم من إله غيره﴾، وقد كان له أن يتصرف في حكاية كلامهم بصيغ متنوعة تؤدي نفس المعني لأنهم كانوا يتكلمون بغير لغة القرآن. ولكنه قصد هنا التكرار في اللفظ والمعني معا للإشعار بأن كلامهم إنما صدر عن واحد وهو الله واتجه إلى غاية واحدة وهي التوحيد" انتهى نقلا عن سيكولوجية القصة في القرآن الكريم، فالذي ينبغي التنبه له أن القرآن كتاب هداية، فهو إذ ينقل هذه الأحداث إنما يبغي لإعطاء مفاهيم عن الكون والإنسان والحياة، وضوابط للسلوك، وقصصا فيها عبرة، فالغاية إذن: أن نقول أن دعوة الأنبياء هي أن ﴿اعبدوا الله ما لكم من إله غيره﴾، فهذا مفهوم عقدي قرآني إنجيلي توراتي، بغض النظر عن اللفظ الذي أداه به الأنبياء، فإن المعنى واحد، فالله نقل لنا المعنى، بلفظ عربي في القرآن، أنظر إلى تعليل المعتزلة: يستحيل أن يكون معنى واحدا هو نفسه كلام مع شخص على مناهج مختلفة، هنا حصل لهم اضطراب فظيع، فالمعنى وهو وحدانية الله، قد يعبر عنه بالقول: الله واحد، الله لا شريك له، وهكذا، وقد يكون بغير اللسان العربي، في الكتب الأخرى، فتعدد الألفاظ المعبرة عن المعنى لا يعني أن هذه الألفاظ أصبحت ذواتا أخرى، أو آلهة أخرى، على منهجهم في أن الصفات الزائدة آلهة أخرى، فهذه الفاظ القرآن عبرت عن معاني متفرقة في مواضع كثيرة، وعبرت عن نفس المعاني بألفاظ مختلفة، ولا ينبغي أن يكون المعنى الواحد فقط بلفظ واحد! فهذا كله لا يقدح في أن الخطاب هو خطاب الله لا خطاب أشخاص متعددين.

الفرق بين قول موسى عليه السلام وبين كلام الله الواصف لما قال موسى ﷺ:

وأخبر عن قصة موسى في مواطن مختلفة من القرآن بألفاظ مختلفة، فمرة قال تعالى في سورة طه: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى، إِذْ رَأَى نَاراً فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾ وفي سورة النمل يقول تعالى: ﴿إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَاراً سَآتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ وفي سورة القصص جاء قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِن جَانِبِ الطُّورِ نَاراً قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾، فالألفاظ مختلفة، والقصة واحدة، وإنما اختلفت الألفاظ لاختلاف السياق في السور المختلفة من القرآن ومناسبة الألفاظ للسياق، وقد تكون الفاظ معينة خادمة لسياق معين أليق به، وقد يُجَزِّئُ القصة فيقص علينا القصة في مواطن فيها ذكر لأحداث ثم لا يكررها في مواطن أخرى أو يذكر بعضها ويذكر

أجزاء أخرى من القصة أليق بسياق الموضع الجديد من السورة الأخرى، فهذا من إعجاز القرآن، وأما اختلاف الألفاظ فإن المعنى واحد، وقد قيل الأصل باللغة العبرية القديمة، فنقل لنا معناه بالعربية، والله يسر القرآن بلسان العرب، فلا ضير بأن يعبر عن المعنى الواحد بألفاظ متعددة، وبالتالي فكل هذه الحجة وهمٌ.

أما أن هذه الألفاظ وهذه المعاني هي كلام الله، وبالتالي فكيف تتعدد الألفاظ التي تحكي المعنى النفسي أو المعنى الذي يريد التعبير عنه بتلك الألفاظ – جريا على تقسيم السادة الأشاعرة وتوصيفهم لأجل إقامة الحجة- أقول، بأن الله تعالى علم ما سيكون من أحداث منذ الأزل، لم يتجدد علمه بحدوثها، وهو -تبارك وتعالى- أصلا لا يخضع للزمن الذي نخضع له نحن! ووقعت لما وقعت، بالصورة التي علمها الله، فالله تعالى علم ما سيكون من كلام على لسان موسى عليه السلام مثلا، علم أنه سيقول لأهله: ﴿امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ أو أن موسى عليه السلام قد يكون قال: ﴿امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾، فسواء قال بقبس أو قال جذوة، فقد قالها ابتداء بلسانه، وهذه الألفاظ تنقل لنا معنى كلامه عليه سلام الله، **هذه الألفاظ والكلمات التي في القرآن، هي كلام الله الذي سبق كلام موسى عليه السلام، كيفما كانت كلمات موسى عليه السلام بلغته، كان كلام الله الذي قاله في القرآن: ﴿امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾ قبل أن يكون موسى، ففي علم الله أن موسى سيقول كذا، فكان الإخبار بما سيكون قبل أن كان، وبلغنا هذا الإخبار حين نزل الوحي على الرسول ﷺ، فَعَلِمَ الله تعالى ما سيحدث قبل أن يحدث وكان كلامه الأزلي الواصف لما سيحدث هو كلامه الذي في القرآن، وأما ما قاله موسى عليه السلام فكلام موسى، فلا شك أن لله تعالى كلام أزلي يصف ما سيكون**

كما هو الحال في كلام الله تعالى الذي يصف ما سيكون في الجنة أو قبيل يوم القيامة، أو ماذا سيقول أهل النار، ولم يقولوا بعد! فكون موسى عليه السلام له كلام شيء، وكون الله تعالى له كلام يصف الأحداث التي حصلت في زمان موسى أو بعد يوم القيامة أو في الدنيا أمر آخر،

فكلام الله تعالى لا يتوقف على كلام موسى نصًا، ولا يتوقف على أن يَحدُث كلام موسى فيحدث كلام الله بعده لأنه سيصف ما قاله موسى عليه السلام، بل كلامه الأزلي يصف ما سيحدث في أي موضع من القرآن بالصورة التي يريد الله تعالى أن ينقل لنا من خلالها القصة بالمعنى أو بالألفاظ المؤدية لها بغرض إيصال فكرة دون أن يكون فيها تناقض أو تغيير للحادثة، بتعبير قرآني، هو هو،

ألم يكن من دعاء الأنبياء[116] عليهم سلام الله، الذين سبقوا محمدا عليه سلام الله: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾،

فالكتاب لفظة محلاة بالألف واللام، وهي هنا من نوع ال العهد الذهني[117]،

[116] وهم الذين أخذ الله عليهم الميثاق ليؤمنن بالرسول محمد ﷺ، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُواْ أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُواْ وَأَنَاْ مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ﴾ فمن يأخذ الله عليه الميثاق بأن يؤمن لا بد أن يعلم ما سيؤمن به! رسول عنده كتاب!

[117] وفي اللغة ال العهد (ألْ العهديةُ) إما أن تكون للعهد الذِّكريّ وهي ما سبقَ لمصحوبها ذكرٌ في الكلام، كقولكَ "جاءني ضيفٌ، فأكرمت الضيفَ" أي الضيف المذكور. ومنه قولُه تعالى ﴿كما أرسلنا إلى فِرعونَ رسولا، فعصى فرعونُ الرسولَ﴾.

فإبراهيم عليه سلام الله وابنه اسماعيل عليه سلام الله يدعوان الله أن يبعث رسولا فيمن سيأتي لهذه الديار، أو كما قال الله تعالى عنهم في آيتين مماثلتين: الأميين، يتلو عليهم آيات الله، وبالتالي فهم يعلمون أنها آيات تتلى، ويعلمهُم الكتابَ المعهودَ الذي هو القرآنُ الكريمُ.

التعبير عن الموضوع الواحد بآيات متعددة

كما لو قال عن وحدانية الله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ﴾، أو قال ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَم يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُ وَلِيٌّ مِّنَ الذُّلَّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا﴾ الإسراء، أو قال: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ لا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ﴾ سبأ، علاوة على أن هذه المناهج في التعبير عن مفهوم واحد تتباين في الفاظها بقصد إبلاغ مفاهيم ضرورية لتغطية مناحي مفهوم الوحدانية علاوة على ذلك فكل لفظ يخدم إيصال مفهوم معين مقصود من الحكاية، **ولا يقول أي عاقل أن على المتكلم أن يستعمل لفظا واحدا للكلام عن المعنى أو المفهوم الذي يريد إيصاله.**

فالعرب مثلا تصف الأسد بحوالي خمسمائة اسم، تعبر عن أحواله، وصفاته، فالضيغم والرئبال، والأسد وأسامة، وغيرها هي أسماء وصفات لمسمى واحد، ومعنى الليوثة بما فيه من خفة الوثب والمباغته، يوصف به الأسد ويوصف به العنكبوت، فقد يطلق المعنى الواحد على ذوات مختلفة، كما يطلق على الذات الواحدة معان مختلفة، فكيف يقال بأنه "يستحيل أن يكون معنى واحدا هو نفسه كلام مع شخص على معان ومناهج وكلام مع شخص آخر على معان ومناهج أخرى ثم يكون الكلامان شيئا واحدا" ومن قال أن الكلامين بالضرورة شيئا واحد؟ هل لا بد أن يكون أمره بعبادته على صيغة واحدة وبكلمة واحدة، سواء خاطب موسى عليه السلام أم خاطب محمدا عليه السلام؟ فقول الأنبياء الذي معناه ﴿اعبدوا الله ما لكم من إله غيره﴾ والذي كان بلغاتهم هم، وألفاظهم هم، هو كلامهم هم، يبلغون به رسالة الله، والله يقول ﴿اعبدوا الله ما لكم من إله غيره﴾ فهذا هو نص كلام الله، أمرا بعبادته لأمة القرآن، وحكاية لمعنى ما أداه الرسل من قبل من تبليغ لتلك المعاني بلغاتهم وألفاظهم التي لم تخرج عن هذا المفهوم القرآني.

ومثال آخر: حين اجتمع المشركون في مكة ليقولوا في الرسول ﷺ كلاما، وأمرهم الوليد بن المغيرة أن يقولوا وهو يسمع، فاختار أن يوصف القرآن بأنه سحر يؤثر، لربما كانت كلماته مؤدية لهذا المعنى، تختلف في اللفظ، فقد يكون قال كما في رواية الحاكم: قال: هذا سحر (يؤثر يأثره عن غيره)، وقال الله تعالى حكاية لما حصل: ﴿قال إن هذا إلا سحر يؤثر﴾، فكلام الوليد غير معجز، وليست فيه بلاغة القرآن في سياقه الذي ورد فيه في سورة المدثر، يؤثر يأثره عن غيره، غير: ﴿قال إن هذا إلا سحر يؤثر﴾، فكلام الله الذي هو في القرآن يعبر عن تلك الحادثة بنص قرآني، هو غير كلام البشر الذي قالوه، فالوليد عبر عن المعنى الذي في نفسه بهذه الألفاظ، وكلام الله نقل الحادثة لنا بكلام الله، لا بكلام الوليد، وشتان بينهما، مع أن الحادثة واحدة، فلِمَ يقال: الكلامان واحد؟ وأداء معنى كلام الوليد بغير الفاظه ليس فيه تغيير للواقع، فلم يعهد أن

وإما أن تكون للعهد الحُضوريّ وهو ما يكونُ مصحوبُها حاضراً، مثل" جئتُ اليومَ"، أي اليومَ الحاضرَ الذي نحن فيه.

وإما أن تكون للعهد الذهنيّ أو العلمي وهي ما يكونُ مصحوبُها معهوداً ذهناً، فينصرفُ الفكرُ ليه بمجرَّدِ النُّطقِ به، مثل "حضرَ الأميرُ"، وكأن يكون بينك وبينَ مُخاطَبك عهدٌ برجلٍ، فتقول حضرَ الرجلُ"، أي الرجلُ المعهودُ ذِهناً بينك وبين من تخاطبه.

الوليد اعترض قائلا أنا ما قلت إن هذا إلا، بل قلت سحر يؤثر، وهذا معروف في الأدب والبلاغة، **وكما أسلفنا فإن كلام الله وعلمه منذ الأزل بما سيحصل هو ما نص عليه في القرآن، وجاء كلام الوليد ليو افق علم الله بما سيحدث وبما سيتكلم، فكلام الله ليس مرتبطا نصا بكلام الوليد فتأمل!**

بل حتى في الحديث إذ يصح أن يروى الحديث بالمعنى، ومثل ذلك قول الأنبياء لأقوامهم، بلغاتهم، وألفاظهم، وكلام الله هو ما في القرآن إذ يعبر عما قالوه، لكن بلغة القرآن وبلاغة القرآن وإعجاز القرآن فهو يرتقي بما قالوه من منزلة الكلام البشري إلى كلام معجز فائق البلاغة عالي المقام، يأخذ الألباب بيانه.

فبمنهجيتكم أثبتنا خطأكم، أو بمعنى آخر، استعملنا منهجكم في التفكير لنبين عدم صلاحيته لنقض ما نصب له.

والله أعلم.

مرة أخرى: فرق بين إثبات الصفة وبين بحث معناها!

فهذه أدلتهم العقلية، وكما ترى فإنهم بحثوا بحثا يختلف عن بحث إثبات أن الله كلم موسى، وإثبات: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾، وصفا للقرآن لأن المشرك لن يسمع إلا القرآن! فالله يصف ما سيسمعه المشرك بأنه كلام الله، بل هو بحث تحليل وشرح وفهم معنى هذه الصفة التي وردت، وشتان بين البحثين!

إذن فليكن مفهوما وواضحا لديك أن الفرق شاسع والشقة واسعة بين إثبات الصفة، إيمانا بما ورد في القرآن الكريم، وبين شرح معناها، والخوض في تفسيرها، والخروج برأي في ماهيتها، فهذا كله بحث آخر.

والسؤال الذي يطرح نفسه بقوة: هل خوطبنا باعتقاد أن الله كلم موسى تكليما، أم خوطبنا باعتقاد أن معنى، كلم الله موسى تكليما هو كذا وكذا[118]!! وأن لها كيفية مثلا، أو أنها بغير كيفية!! أو أنها تعبير عن كلام نفسي، أو خلق لألفاظ في اللوح المحفوظ؟؟

والسؤال الأخطر: نحن نسلم بأن الله تعالى يستحيل أن يكون محلا للحوادث، فهل يمكن أن يكون محلا للتفكير؟ أي أن يستطيع الانسان التفكير فيه ذاتا وصفاتا؟ أليست هذه كهذه!

لا شك أننا حتى نقول بأن ما طلب الاعتقاد به هو معنى الصفة، **فإنه لا بد لهذا المعنى من أن يرد بدليل قطعي الثبوت قطعي الدلالة، لأنه قول على الله تعالى،** فكما ترى، فقد أفضى البحث بالمعتزلة أن نفوا أن يكون القرآن كلام الله صفة لله، **أو بشكل أدق:** نفوا أن يكون قول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾، بأن الله تعالى يصف القرآن بأنه كلام الله على أساس أن هذا وصف لله تعالى، بل من باب بيت الله، وناقة الله، أي **وصف تكريم وتشريف**، والسادة الأشاعرة جعلوا الفاظ **القرآن ونصوصه مخلوقة**، ليست صفة لله تعالى، **بل صفته ذلك الكلام النفسي أو المعاني القائمة بالذات،**

---

[118]) أعلمنا رب العالمين بسؤال إبراهيم الخليل عليه سلام الله إياه أن يريه كيف يحيي الموتى، ولم نخاطب بالإيمان بكيفية إحياء الموتى، وإنما خوطبنا بالإيمان أن الله يحيي الموتى، لكن نبي الله وخليله إبراهيم أراد أن يستزيد فيرى بأم العين كيف يحيي الله الموتى، وهذا مثال على الفرق بين ما خوطبنا به ابتداء، وهو الإيمان بأن الله يحيي الموتى، وبين ما سأله نبي الله إبراهيم وكشفه الله لنا وله، فرآه إبراهيم عليه سلام الله وسمعنا خبره، فأضحى الإيمان به واجبا، الشاهد أن علينا معاشر المسلمين أن نقف على دقة ما خوطبنا به، وهو إثبات أن الله سميع بصير، حي قيوم، عليم حكيم، ولم نخاطب بمعاني تفصيلية وتكييف وقياس على ما عند البشر من نظائرها لغة! فافهم

قياسا على الإنسان وما يحوكه في نفسه من كلام ويزوره في نفسه من معان يعبر عنها بالألفاظ، فهم كلهم اتكأوا على قياس الله تعالى على الإنسان، **فأخفقوا أيما إخفاق،**

إنهم بمنهجيتهم هذه، لم يزيدوا على نفي أن يكون القرآن الذي بين أيدينا كلام الله على الحقيقة، فكما أن الانسان مخلوق لله، إلا أنه ليس من صفاته وعلاقته وصلته بالله تعالى صلة المخلوق بالخالق، فكذلك القرآن هنا برأيهم، مخلوق لله علاقته بالله ليست علاقة الصفة بالموصوف بل علاقة المخلوق بالخالق،

فالمعتزلة ترى أنه وصف تشريف لهذا الكلام، وإنما هو مخلوق، والسؤال الذي يطرح نفسه بقوة: كلام من هو؟ لم يرد دليل على أنه الفاظ اخترعها جبريل عليه السلام، ولا أنه كلام محمد ﷺ، لم يرد أن الله خلقه في نفس جبريل، فعبر عنه جبريل عليه السلام بألفاظه! ولا أنه هو من نظمه، وتحدى ببلاغته الإنس والجن!

فلم يزد المعتزلة على أن نفوا أن يكون القرآن كلام الله، ولم يفيدونا جوابا: كلام من هو إذن؟ تذكر أن الله عندهم عالم بعلم هو هو، لا بعلم هو صفة زائدة على الذات، وأن معنى العلم هو أنه لا يجهل!

وأنت لا تشرف مقام الحجر أو الطاولة إذا أثبت لها معنى أنها لا تجهل! وإثباتك لهما انعدام الجهل لا يثبت لهما العلم!

أولسنا نؤدي أوامر الله، وننتهي عن نواهيه التي وردتنا في القرآن؟ فهل هي أوامر جبريل عليه السلام؟ لا شك أنها أوامر الله، فهل زاد المعتزلة عن أن قالوا أنه لا يستحيل على الله أن يخلق كلاما أو أصواتا في جسم من الأجسام، لتدل على أنه تعالى مريد لذلك الشيء، أو أنه يطلب هذا الأمر أو ينهى عن هذا النهي! فكأنه خلق هذه الألفاظ والحروف والكلمات في كتاب أخذه جبريل ونزل به إلى السماء الدنيا، فعلمنا منه مراد الله تعالى، فالله تعالى في نظرهم متكلم بكلام قائم بالغير، فهو تعالى غير متكلم على الحقيقة!، وسنفصل في نقض هذا بعد قليل إن شاء الله في موضعه عند الحديث عن رأي الإمام الفخر الرازي رحمه الله تعالى.

وأما قولهم بأنه مخلوق، فلا يفيد جوابا للسؤال: كلام من هو؟ لأن لدينا الفاظا، تؤدي معان، فهذه الألفاظ كلام من؟ أوامر من؟ نواهي من؟

إننا نجد الحديث الشريف، كلام الرسول عليه الصلاة والسلام، بألفاظه، ويعبر عن الوحي والتشريع، بألفاظه هو، فهو لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، ولكن بألفاظ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، والحديث القدسي، الفاظ الرسول ﷺ فيما يرويه عن ربه تعالى، فماذا عن القرآن؟ هل اللفظ للرسول ﷺ؟ أم لجبريل عليه السلام؟ أم لله؟

فإذا كان اللفظ لله تعالى، فلا شك أن صلة منعقدة بين اللفظ وبين الله تعالى، كأن تكون مثلا العلم، أو الإرادة، أو القدرة، وهنا نلاحظ أحد أمرين فيما تعلقت به صفات الله تعالى من قدرة وإرادة وعلم،

فالانسان مخلوق لله بتعلق الصفات به فكان بأمر الله إنسانا، ولكنه ليس هو عين قدرة الله، ولا عين علم الله، بل تعلقت القدرة والعلم والإرادة به، فكان شيئا مخلوقا، لا يوصف بأنه صفة لله، وكذلك سائر المخلوقات، من هنا يصدق أن يقال عن الناقة: ناقة الله وصف تشريف،

وإما أن تكون الصلة بين الكلام وبين علم الله وقدرته وإرادته هي أنه من جنسها، أي صفة لله تعالى، فيكون كلاما لله على الحقيقة، لا من باب وصف التشريف، وقد قلنا قبل قليل: لا بد من صلة منعقدة بين اللفظ وبين الله

تعالى، فإذا كان كلاما لله على الحقيقة، فلا بد أن يكون صـفة له، كصـفة العلم مثلا، علم الله على الحقيقة، وأما إن كانت الصلة فقط صلة تشريف، فلا يكون صفة لله، فيكون مباينا لله في كل شيء، كحال أي مخلوق، صلته بالله صلة تشريف، فتقول: أنا من خلق الله، وهذا لا يعني أنك صفة الخلق، بل أنت متعلق صفة الخلق، وتقول حصل الأمر بعلم الله فسقطت الورقة، فسقوط الورقة متعلق صفة الله وليس صفة الله نفسها التي هي العلم، وكذلك لو قيل أن القرآن كلام الله فلا بد أن يكون صفة لله على الحقيقة، فيكون القرآن كلام الله لا مخلوقا له،

فالكلام صـفة للمتكلم على الحقيقة، كما لا يقال أن الله مريد بإرادة قائمة بالغيرولا عالم بعلم قائم بالغير، وكما أن المريد هو من صـدرت منه الإرادة حين تعلقت بالمراد، فإن الكلام على الحقيقة هو صـفة لمن تكلم به!!!! لا يقال بأنه متكلم بكلام قائم بالغير! ولا متكلم بواسطة كلام مخلوق!

قال يوسـف بن يحيى البويطي صـاحب الإمام الشـافعي رضـي الله عنه حين امتحن بخلق القرآن في مصـر: إنما خلق الله الخلق بكن، فإذا كانت مخلوقة، فكأن مخلوقا خلق بمخلوق، انتهى، فتفكر فيها! إن نفي أن يكون الكلام كلام الله يعني بالضرورة إثبات أن الخلق مخلوق لمخلوق، فالأمر إذن يتعدى إثبات أن كلام الله صفة له و أنه أزلي إلى ضرورة إثباته بهذه الصورة حتى لا نقع بتعدد الخالقين!

بل يمكننا القول بأن خلق الله للخلق بقول كن، دليل قطعي على أن كلام الله أزلي و أنه من صفاته!! فتأمل

والحمد لله رب العالمين.

رأي الأشاعرة: الكلام النفسي والكلام المعبر عنه بالألفاظ

ثم جاء الإمام أبو الحسـن الأشـعري رحمه الله تعالى، ونقل موضـوع النزاع إلى نقطة أخرى، فقال: إن كلام الله يطلق إطلاقين، كما هو الشأن في الإنسان، فالإنسان يسمى متكلما باعتبارين: أحدهما بالصوت، والآخر بكلام النفس الذي **ليس بصـوت ولا حرف**، وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ، فإذا انتقلنا من الإنسـان إلى الله رأينا أن كلامه تعالى يطلق بهذين الإطلاقين: المعنى النفسـي وهو القـائم بـذاتـه، وهو الأزلي القـديم، وهو لا يتغير بتغير العبـارات، ولا يختلف باختلاف الدلالات[119]، وهذا هو الذي نريده إذا وصـفنا كلام الله بالقدم، وهو الذي يطلق عليه كلام الله حقيقة، أما القرآن –بمعنى المقروء المكتوب- فهو بلا شـك كما يقول المعتزلة حادث مخلوق، فإن كل كلمة تُقرأ تنقضي بالنطق بما بعدها، فكل كلمة حادثة، فكذا المجموع المركب منها، ويطلق على المقروء المكتوب "كلام الله" مجازا[120]. قال الأخطل:

---

[119] وقد بينا في الفقرات السـابقة تفصـيلا لأن هذا كله لا يعني حدوث الألفاظ المعبرة عن المعاني، وبحثنا عن الربط بين اللفظ ومعناه وأن للفظ معنى معروف من اللغة، وأنه مع أنه من وضـع البشـر للتعبير عن الصـور الذهنية للأشـياء التي يطلقون عليها هذه الألفاظ، إلا أن علم الله به قبل الإطلاق مسلم به، وكذلك فإن ما يسمى بالكلام النفسي الذي يقصد به معاني تنقل على صورة ألفاظ، هذا الكلام نفسه لو استعملنا منهج المتكلمين في قياس الله تعالى على الشاهد، سيكون واقعا في الإشكالية ذاتها التي للألفاظ، فراجعه وتأمل الموضوع على ضوئه والله تعالى الموفق، فالخلاصة إذن أن كلام الله تعالى كله بألفاظه ومعانيه صفة لله تعالى غير حادث، ولا يخضع لطريقة الانسان في الكلام والتعبير عن الصور الذهنية، ولا يخضع أيضا للبحث العقلي، لأن البحث في ذات الله وصفاته ممنوع أصلا، والموقف الصحيح منه هو موقف التفويض، والتسليم بأن الله تعالى وصفاته لا تشبه شيئا من صفات المخلوقات ولكنه مع ذلك عالم متكلم قادر مريد.

[120]) ضحى الإسلام الجزء الثالث ص 41

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جُعل اللسان على الفؤاد دليلا[121]

وقال عمر رضي الله عنه: إني زورت في نفسي مقالة، أي قومت وهيأت كلاما. [وقال الله تعالى: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾].

فالمعتزلة لم يثبتوا لله تعالى شيئا آخر غير الأصوات والحروف التي يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ وجبريل عليه السلام، لم يثبتوا له شيئا ولا صفة تحت اسم الكلام.

أما الأشاعرة، فإنهم لم ينكروا قول المعتزلة، بل سموه كلاما لفظيا (الأصوات والحروف) **و اتفقوا على حدوثه**، وأثبتوا فوقه صفة قائمة بالنفس والتي يُعبَّرُ عنها بالألفاظ (أي أن الألفاظ التي هي الحروف، تعبر عن هذه المعاني النفسية، فالحروف والألفاظ والجمل التي يتألف منها القرآن حادثة، والمعاني التي في النفس هي القديمة) وهي غير حقيقة العلم والإرادة، (المعتزلة جعلت الإخبار علمًا، والأمر والنهي إرادةً) وإنما هي صفة مهيأة لأن يخاطب بها الآخرون على وجه الأمر أو النهي أو الإخبار، وهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى.[122]

مع الفخر الرازي في كتابه: خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة:

لا بد قبل قراءة كتاب الفخر الرازي رحمه الله، أن نفهم أنه إنما يريد موافقة المعتزلة في أن الألفاظ مخلوقة، وأنه يزيد عليهم بإثبات الكلام النفسي لله تعالى، وأن الكلام النفسي فقط دون الألفاظ هو الصفة الأزلية.

ولا بد أن نفهم أن البحث بما يسمى الكلام النفسي، و إثباته لله تعالى على أنه صفة أزلية، تفسيرا لكون الله تعالى متكلما، هو بحث فيما لا يقع الحس عليه، وهو تفكير في الذات، وهو ممنوع، وأن قوامه قياس الله تعالى على الشاهد، وهذا منهج خطأ، إذ إن فيه تشبيها لله بالمخلوقات،

فكما أن الإنسان يزور في نفسه كلاما هو ما يسمى الكلام النفسي، فأثبت الأشاعرة لله تعالى كلاما نفسيا من القبيل ذاته، راجع المبحث التاسع من هذا الكتاب، التفسير واللغة والتفكير.

في الفصل الأول من الكتاب، يبين الفخر الرازي أن الألفاظ تعبر عن معانٍ، وأن الألفاظ اصطلاحات وضعت للدلالة على تلك المعاني، وهو قول حق في حق الانسان، فيقول: "فهذه الوجوه الظاهرة دالة على أن حقيقة الطلب وحقيقة الخبر، أمر مغاير لهذه الألفاظ وهذه العبارات، بل هذه الألفاظ وهذه العبارات دالة عليها معرفة لها"

فالأصل إذن هو معانٍ قائمة في النفس عبرت عنها العرب بألفاظ للدلالة على تلك المعاني، هذا كلام صحيح، وإن كان سيوظف توظيفا يخدم فكرة إثبات الكلام النفسي أنه هو صفة الله، دون الألفاظ كما سنرى.

سيركز الرازي على إثبات أن هناك في النفس شيء غير الإرادة، وغير القدرة، وغير العلم والاعتقاد، هو القول، لأن المعتزلة جعلت الإخبار علما والأمر والنهي إرادة، مثاله أن تهيئ في نفسك كلاما قبل أن تقوله، سواء قلت ما يطابقه أم غيرت فيه، فهذا هو ما يسمى الكلام النفسي، فهو غير العلم، وغير الاعتقاد، وغير الإرادة، وهذا كلام صحيح بخصوص الانسان، وإن كان الرازي سيستعمل هذا ليثبت أن لله تعالى كلام نفسي.

---

[121]) ولعل هذا البيت محرف، فالصواب أنه: إنّ البيان من الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا، وهذا التغيير ينفي صحة الاحتجاج به

[122]) السعد على العقائد النسفية، ص 288 وكبرى اليقينيات الكونية للبوطي ص 125

يقول: "إذا عرفت هذا، فلنبحث عن ماهية هذا الطلب، وماهية الحكم الذهني الذي يسمى بالخبر، فنقول: هذا الطلب إما أن يكون هو الإرادة وإما أن يكون معنى مغايرا للإرادة، والأول باطل، فتعين الثاني وهو المطلوب.

وانما قلنا إنه لا يجوز أن يكون عبارة عن الإرادة لوجوه:

وملخصها: أمر الله بإيمان من لا يؤمن، وهو يعلم أنه لن يؤمن، أي يمتنع وقوع إيمانه، فتحقق الأمر والطلب منه بأن يؤمنوا، مع عدم الإرادة، فكانت ماهية الطلب مغايرة لماهية الإرادة، والرسول ﷺ أمر أبا لهب والوليد بن المغيرة بأن يؤمنا، ولم يكن يريد لهما الإيمان لأنه سبق منه خبر بعذابهما، وإيمانهما كان ليكذب خبره، فالأمر مغاير للإرادة، كما أن الرجل قد يقول للرجل أريد منك أن تفعل كذا إلا أني لا آمرك به، فحصلت مغايرة في صور الأمر والإرادة فدل على أنهما قد يتغايران، فثبت أن الأمر أو الطلب القائم بالنفس والاقتضاء الموجود في القلب أمر مغاير للإرادة.

وهو كلام صحيح.

قال الفخر الرازي: وأما الخبر الذهني: فنقول لا شك أن قولنا باللسان: قام زيد وضرب عمرو، ويدل على حكم ذهني، وإسناد عقلي وهذا الحكم الذهني والإسناد العقلي: ظاهر أنه ليس من جنس القدرة والإرادة، إنما الذي يقع الاشتباه أن يقال إن هذا الحكم الذهني هو الاعتقاد أو العلم، فإذا بينا بالبرهان أنه ليس الأمر كذلك، **ظهر أن الخبر القائم بالنفس معنى مغاير للعلوم والاعتقادات، ومغاير للقدر والإرادات، وذلك هو المراد من الخبر القائم بالنفس**".

وسأدلل على كلام الرازي بقوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾، مع أنها تحتمل ما ليس في قلوبهم من الاعتقاد كما تحتمل ما ليس فيها من القول، وقوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾[123]. فهذا مقام اختلف فيه المنطوق عن المعتقد في الذهن.

وأما تدليل الرازي على هذه القضية بمخالفة الخبر الذهني للعلوم والاعتقادات فمثل عليه الرازي بأن يكون الشخص عالمًا بأن العالَمَ ليس بقديم، ويمكن أن يقول في ذهنه بأنه قديم، أي أن يفكر في قضية على خلاف ما يعتقدها، فليس بالضرورة أن يقول هذا بلسانه، إذ قد يقول أيضا في ذهنه لم لا يكون الأمر الفلاني كذا؟ مع اعتقاده بغير ذلك، وبرأيي هذا تدليل ضعيف بالغ الضعف، وإنما أراد منه أن يثبت إمكانية أن يخالف الكلام الذهني العلوم والاعتقادات، وسأضرب مثلا أقوى مما مثل عليه الرازي، علماء بني إسرائيل، عرفوا محمدا ﷺ بكل علاماته، واعتقدوا بأنه ليس بنبي أي أنهم لم يؤمنوا به، مع علمهم بأنه نبي، فهنا القضية تعدت القول الذهني بخلاف الاعتقاد، إلى مضاربة العلم للعلم، والاعتقاد للاعتقاد، لم تقتصر على مجرد أن يكذبوه باللسان، بل كذبوه بالفؤاد أيضا كبرا وجحودا، كما قال تعالى عن قوم فرعون لما جاءتهم الآيات مبصرة: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ النمل.

فقد يحصل التغاير بين الاعتقاد والعلم في القلب فلا يلتزم الرجل الحق الذي يعرف أنه الحق، وقد يقول في نفسه كلاما يعاند فيه ما يعلم أنه الحق في نفسه، فهذه الصور كلها تصدق كلام الرازي، إلا أنها إذ تفيد في إثبات الكلام النفسي للبشر،

---

[123] الصدق غير التصديق، الصدق هو مطابقة القول للواقع، وقيل أن التصديق هو نسبة الصدق للمتكلم، فإذا صح هذا التفريق، فإن بين الاعتقاد أو حصول نسبة الصدق إلى المُعْتَقِدِ (أي التصديق) وبين أن يصير المُعْتَقَدُ تصديقا: بينهما درجة التصريح بنسبة هذا الاعتقاد للمرء أي القول إما باللسان بما يواطؤ القلب أو في القلب لإثبات نسبة الصدق للمتكلم، وعلى هذا فهناك فرق بين الاعتقاد وبين القول فالقول لازم لإثبات وجود التصديق؟ والله أعلم

فإنها لا تخدم أصل المسألة ولبها، وهو إثبات أن الكلام الذي هو صفة لله تعالى **هو فقط الكلام النفسي**. **لاحظ أنني لا يهمني أن أثبت أو أنفي وجود ما يسمى بالكلام النفسي عن الله تعالى لأنه بحث في الغيب وليس عندنا عنه أدنى دليل فلا يعنيني إثبات نفيه أو صحته، بقدر ما يعنيني البحث في كلام الله على الجملة.**

يقول الرازي -نقلا لقول المعتزلة- "إذا عرفت هذا فنقول: إنه تعالى إذا أراد شيئا أو كره شيئا، خلق هذه الاصوات المخصوصة في جسم من الأجسام، لتدل هذه الأصوات على كونه تعالى مريدا لذلك الشيء المعين، أو كارها له، حاكما بالنفي أو الإثبات، وهذا هو المراد من كونه تعالى متكلما.

وقد نازع أصحابنا –أي الأشاعرة- فيه، وقالوا: إنه يمتنع أن يكون متكلما بكلام قائم بالغير، كما أنه يمتنع أن يكون متحركا بحركة قائمة بالغير.

وعندي – أي الرازي- أن هذه المنازعة ضعيفة[124] لأن هذه المنازعة إما أن تكون في المعنى أو في اللفظ، أما المعنى: فهنا شيئان:

أحدهما: أنه تعالى قادر على خلق هذه الأصوات المقطعة بالتقطيعات المخصوصة في جسم جمادي أو حيواني، وهذا أمر لا يمكن النزاع فيه، لأن خلق هذه الأصوات والحروف في الجسم الجمادي أو الحيواني ممكن، والله تعالى قادر على كل الممكنات[125].

والثاني: إن الله تعالى جعل تلك الأصوات المخصوصة معرفة لكونه تعالى مريدا لبعض الأشياء وكارها لبعضها، وهذا أيضا غير ممتنع، وإذا سلم هذان المقامان عن الطعن، فقد سلمنا لهم صحة كونه تعالى متكلما بالمعنى الذي أرادوه.

وأما المنازعة في اللفظ، فهو أن من فعل هذه الأصوات المخصوصة – وهي الحروف المركبة في جسم- لغرض أن يعرف غيره ما يريده أو يكرهه، فهل يسمى متكلما في اللغة أم لا؟ ومعلوم أن هذا البحث لغوي محض، وليس للمعنى به تعلق البتة. إ.هـ

سنتوقف قليلا هنا، لدينا مشكلة كبيرة في المقامين، أما المقام الثاني، فقد مر مرور الكرام على أن يكون من يتكلم من خلال جسم آخر، حوى أصواتا خلقها، هل يسمى متكلما؟ بعرف اللغة، ولدينا بعدان لهذه القضية، بعد الأصوات الآدمية، وهذه لا شك أنها مخلوقة، فأنت حين تتلو القرآن، صوتك مخلوق، ولكننا نتكلم عن الحروف والكلمات التي تؤلف

---

[124] في مسألة أخرى مشابهة، قال ابن حجر: "النزاع بين المعتزلة وأهل السنة ان الإرادة عند أهل السنة تابعة للعلم وعندهم تابعة للأمر ويدل لأهل السنة قوله تعالى ﴿يريد الله أن لا يجعل لهم حظا في الآخرة﴾ وقال ابن بطال غرض البخاري اثبات المشيئة والإرادة وهما بمعنى واحد وإرادته صفة من صفات ذاته وزعم المعتزلة أنها صفة من صفات فعله وهو فاسد لأن إرادته لو كانت محدثة لم يخل أن يحدثها في نفسه أو في غيره أو في كل منهما أو لا في شيء منهما والثاني والثالث محال لأنه ليس محلا للحوادث والثاني فاسد أيضا **لأنه يلزم ان يكون الغير مريدا لها** وبطل أن يكون الباري مريدا **إذ المريد من صدرت منه الإرادة وهو الغير كما بطل أن يكون عالما إذا أحدث العلم في غيره** **وحقيقة المريد أن تكون الإرادة منه دون غيره** والرابع باطل لأنه يستلزم قيامها بنفسها وإذا فسدت هذه الأقسام صح أنه مريد بإرادة قديمة هي صفة قائمة بذاته ويكون تعلقها بما يصح كونه مرادا فما وقع بإرادته". انتهى، **فكما أن المريد من صدرت منه الإرادة حين تعلقت بالمراد، فإن الكلام على الحقيقة هو صفة لمن تكلم به**!!!!

[125] المسألة أعقد بكثير من أن تبسط هذا التبسيط، صحيح أن الله قادر على كل الممكنات، لكننا هنا نتكلم عن صفة من صفات الله، يريد الله أن يوصل إلينا أوامر ونواهي، هب أنها قائمة في نفسه كما يقولون، فهنا صفة قائمة بالنفس، تتحول بفعل الله تعالى إلى ألفاظ مخلوقة تعبر عن تلك المعاني، وهناك رابط دقيق واضح بين الألفاظ والمعاني، سنتكلم عنه باستفاضة بعد قليل إن شاء الله تعالى.

نص القرآن الكريم، لا من حيث طباعتها في الصحف والورق، فهذا كله مخلوق، لكن من حيث هي كلمات تتلى، فهذه الكلمات والحروف هي كلام الله تعالى، وهي محل بحثنا هنا،

الكلام والقول في اللغة:

ورد في لسان العرب لابن منظور: "قال سيبويه: اعلم أَنّ قُلْت إنما وقعت في الكلام على أَن **يُحكى بها ما كان كلاماً لا قولاً**[126]، ومِن أَدلّ الدليل على الفرق بين الكلام والقول إجماعُ الناس على أَن يقولوا القُرآن كلام الله ولا يقولوا القرآن قول الله، وذلك أَنّ هذا موضع ضيِّق متحجر لا يمكن تحريفه ولا يسوغ تبديل شيء من حروفه، فَعُبِّر لذلك عنه بالكلام الذي لا يكون إلا أَصواتاً تامة مفيدة؛ قال أَبو الحسن: ثم إنهم قد يتوسعون فيضعون كل واحد منهما موضع الآخر؛ ومما يدل على أَن الكلام هو الجمل المتركبة في الحقيقة قول كثيِّر:

لَوْ يَسْمَعُونَ كما سمِعتُ كلامَها، خَرُّوا لِعَزَّةَ رُكَّعاً وسُجُودا

فمعلوم أَن الكلمة الواحدة لا تُشجِي ولا تُحْزِنُ ولا تَتملَّك قلب السامع، و إنما ذلك فيما طال من الكلام وأَمْتَع سامِعِيه لعُذوبة مُسْتَمَعِه ورِقَّة حواشيه،

وكأَنّ الكلام في هذا الاتساع إنما هو محمول على القول، أَلا ترى إلى قلة الكلام هنا وكثرة القول؟ والكِلْمَة: لغةٌ تَميمِيَّةٌ، والكَلِمة: اللفظة، حجازيةٌ، وجمعها كَلِمٌ، تذكر وتؤنث. يقال: هو الكَلِمُ وهي الكَلِمُ.

وتَكلَّم الرجل تَكلُّماً وتِكِلاَّماً وكَلَّمه كِلاَّماً، جاؤوا به على مُوازَنَة الأَفْعال، وكالمَه: ناطَقَه.

وقال أَحمد بن يحيى في قوله تعالى: ﴿وكَلَّم الله موسى تَكْلِيماً﴾؛ لو جاءت كَلَّمَ الله مُوسَى مجردة لاحتمل ما قلنا وما قالوا، يعني المعتزلة، فلما جاء تكليماً خرج الشك الذي كان يدخل في الكلام، وخرج الاحتمال للشَّيْئين، **والعرب تقول إذا وُكِّد الكلامُ لم يجز أن يكون التوكيد لغواً، والتوكيدُ بالمصدر دخل لإخراج الشك".**

وفي معجم مقاييس اللغة لابن فارس: "الكاف واللام والميم أصلانِ: أحدهما يدلُّ على **نطقٍ مُفهِمٍ**، والآخَر على جراح. فالأوّل الكَلام. تقول: كلّمته أُكلّمه تكليماً؛ وهو كَليمِي إذا كلّمك أو كلَّمتَه. ثمَّ يتَّسِعون فيسمُّون اللفظةَ الواحدة المُفهِمَةَ كلمة، والقِصَّةَ كلمة، والقصيدةَ بطولها كلمة.

ويجمعون الكلمةَ كلماتٍ وكَلِماً. قال الله تعالى: ﴿يُحرِّفُونَ الكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [النساء 46، المائدة 13].والأصل الآخر الكَلْم، وهو الجُرْح؛ والكِلام: الجراحات، وجمع الكَلْم كلومٌ أيضاً". انتهى

إذن فتوقف الرازي في المقام الثاني وعدم تفصيله فيه مشكل!

فالعلاقة اللغوية بين الكلام والنطق، **وأداء أقوال مفيدة للسامع**، وطيدة، **والمتكلم لا يسمى لغة بالمتكلم إن قال قولا أو قولين غير مفهمين، و إنما يطلق عليه بأنه متكلم إذا كان كلامه مفهم، شج، يأخذ لب سامعه، وعلى هذا فلو كان أذكى الأذكياء من البشر يجمع في عقله أفضل الآداب، و أقوى الخطب، فإنه لا يسمى متكلما إلا بحكم الناس على ما ينتجه من كلام فصيح بليغ يأخذ ألبابهم، فالحكم عليه كمتكلم إنما يكون بالحكم على نتاجه الذي بلغ الناس، لا على**

---

[126] يعني ليس كل قول كلام، ولكن القول المبلغ الفصيح المفهم الذي يوصف صاحبه بأنه متكلم هو الكلام، فهو ليس مجرد القول فقط، بل نوع القول.

ما في ذهنه من أفكار مهما عظمت! وإن كان نتاج فكره الذي يبلغه للناس بفصيح الكلام هو اللفظ المعبر عن المعاني الذهنية، فمجموعهما ينتج متكلما حاذقا فصيحا،

فهل يكون الكلام على غير صورة القول؟

فالله تعالى قال في كتابه أن نبيه زكريا عليه السلام لن يكلم الناس إلا رمزا، قال وهو أصدق القائلين: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّيَ آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ **إِلاَّ** رَمْزًا وَاذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالإِبْكَارِ﴾، «**رَمْزاً» نصب على الاستثناء المنقطع؛ فالرمز ليس هو الكلام!**

وبين في الآية الأخرى كيف أنه إذ يوحي إليهم فإنه لا يكون مكلما لهم، بقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّي آيَةً قَالَ آيَتُكَ **أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا** فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾، فالمعاني التي أوصلها لهم بالرموز والإشارات، لم تجعله في عرف الناس متكلما، فهذا حال المتكلمين من البشر.

لكننا لن نقع في مصيدة قياس الله على الشاهد

على أن الله تعالى، قال حين تعلق الأمر بكلامه، أنه يكون متكلما بوحي يوحيه: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن **يُكَلِّمَهُ اللَّهُ** إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ **أَوْ يُرْسِلَ رَسُولا فَيُوحِيَ بِإِذْنِه مَا يَشَاء** إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ

وَكَذَلِكَ **أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا** مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ الشورى 51-52.

فهاتان الآيتان تحلان مسائل كثيرة، فكلام الله قد يكلم به رسلا من رسله من وراء حجاب، كما كلم موسى، وكلم محمدا ﷺ بأن أرسل إليه رسولا يوحي بإذنه ما يشاء، من كلامه، وهذا الموحى هو القرآن.

فكان الوحي ناطقا مبلغا لكلمات الله تعالى، فوصلنا كلام الله الذي أفاد كلاما مفهما، بليغا، فصيحا تحدى به البشر، فعلمنا منه ومن وصف الله تعالى لنفسه بأنه متكلم، علمنا أن هذا الكلام كلام متكلم.

وحين نتلو القرآن الكريم بأصواتنا، فإننا نتلو كلام الله، كما أن وصول كلام الله لرسوله عن طريق الوحي كان تكليما له، فإننا نتكلم بكلام الله تعالى حين نتلو القرآن، والحمد لله الذي يسر لنا كلامه بلساننا، فهذه من هذه فتأمل.

وفي اللغة يصح أن ينقل المرء عن المرء كلامه، ولا يقال بأن الكلام هذا هو كلام الناقل بل يقال كلام المتكلم، فحين تقول قال الشاعر كذا، فإن المتكلم على الحقيقة هو الشاعر، أي أن هذا هو كلامه، فالنقل للكلام لا ينفي عنه أنه كلام المتكلم، وهذا الأمر غير أن لا يكون لله تعالى كلام هو صفة له، وأن يكون متكلما بواسطة كلام مخلوق فشتان بين الأمرين!

إنما نقول لزم للرازي إذ جعل قوام التفريق بين اللفظ عرف اللغة لا غير

ومضى يشرح المقام المتعلق بالمعنى المرتبط لديه بالكلام النفسي

فهو ينفي أن تكون الألفاظ من جملة ما يوصف بالكلام ويخص به الكلام النفسي فقط وعرف اللغة لا يسعفه

قلنا لن نقع في مشكل القياس إذ إن صفات الله يمتنع مشابهتها للمخلوقات

فالله متكلم كما أخبر عن نفسه ولا نقول ناطق ولا نريغ المعاني اللغوية المعجمية لتفسير صفاته

بل نفهمها فهما إجماليا فنقول نؤمن أنه كلم موسى تكليما ونتوقف.

وأنه أوحى إلى محمد ﷺ القرآن من خلال الوحي، فكان متكلما كما بين ووصف نفسه سبحانه وتعالى.

لكن بناءهم الذي من خلاله نفوا أن تكون الفاظ القرآن التي بين أيدينا هي كلام الله بمعنى صفته، هذا البناء لم يقم على أساس متين!

نتابع مع كتاب الرازي:

يتابع الرازي رحمه الله:

"فثبت بما ذكرنا: أن كونه تعالى متكلما بالمعنى الذي يقوله المعتزلة مما نقول به ونعترف به ولا ننكره بوجه من الوجوه.

إنما الخلاف بيننا وبينهم في أن نثبت أمرا آخر وراء ذلك، وهم ينكرونه، وسنذكر أن ذلك الشيء ما هو؟

وأما الكرامية، فهم يقولون: إنه تعالى يخلق الأصوات والحروف في ذاته، وهذا يرجع إلى أنه تعالى هل يجوز أن يكون محلا للحوادث أم لا؟

وأما أصحابنا، فقد قالوا: ثبت أن الكلام القائم بالنفس معنى مغاير للقدر والإرادات والعلوم والاعتقادات. وندعي أن الباري تعالى موصوف بهذا المعنى، وندعي أن هذا المعنى قديم، وندعي أنه معنى واحد، وهو مع كونه واحدا، أمر ونهي، وخبر واستخبار ونداء.

أما المقام الأول: وهو إثبات أن كلام النفس أمر مغاير للإرادات والاعتقادات، فقد تقدم تقريره على أحسن الوجوه.

وأما المقام الثاني: وهو أن الباري تعالى موصوف بكلام النفس، فالذي يدل عليه: ما ثبت عندنا بالتواتر والظواهر من جميع الأنبياء والرسل عليهم السلام، أنه تعالى أمر عباده بكذا ونهاهم عن كذا وأخبرهم بكذا، ولما ثبت بالمعجزات صدق الأنبياء والرسل عليهم السلام، وجب القطع بكونه تعالى آمرا وناهيا ومخبرا.

وإذا ثبت هذا فنقول: هذا الأمر والنهي والخبر، إما أن يكون من باب الألفاظ والعبارات، وإما أن يكون من باب المعاني والحقائق.

فإذا كان الأول، فتلك العبارات والألفاظ لا بد أن تكون دالة على المعاني والمدلولات، ومدلول هذه العبارات في حق الله تعالى إما أن يكون هو الإرادات والاعتقادات، وإما أن يكون معنى مغايرا لها. لا جائز أن تكون تلك المعاني هي الإرادات والاعتقادات، لأنا بينا أن الأمر قد يوجد بدون الإرادة والخبر، وقد يوجد بدون الاعتقادات، فثبت: أن مدلول هذه العبارات في حق الله تعالى معنى وراء الاعتقادات والإرادات، فثبت أنه تعالى موصوف بمعنى حقيقي، هو مدلول قوله: افعل، وأنه تعالى موصوف بمعنى حقيقي، هو مدلول قوله: الحمد لله، وهو مغاير لعلمه، ونحن نسمي ذلك بالأمر الحقيقي والخبر الحقيقي، وهو المطلوب". إ.هـ.

لا بد من التوقف هنا كثيرا لأننا نجد جملة أخطاء

يبدأ الرازي بتقرير أنه "ثمة أوامر ونواهي يأمر بها الله وينهى

وهي إما من باب الألفاظ والعبارات أو من باب المعاني والحقائق".

قد نفهم هذا فهما صحيحا بأن نفرق بين أوامر الله إجمالا إذ قد تنزل على صورة الفاظ كحال آيات القرآن أو تنزل على صورة معاني كحال الأحاديث تنقل لنا أوامر الله بلفظ الرسول عليه سلام الله، لكنه يعني بهما التفريق في عين كلام الله بين الألفاظ والعبارات وبين المعاني والحقائق، فالثانية لديه هي الكلام والأولى مخلوقة!

قال: "فإذا كان الأول، فتلك العبارات والألفاظ لا بد أن تكون دالة على المعاني والمدلولات، ومدلول هذه العبارات في حق الله تعالى إما أن يكون هو الإرادات والاعتقادات، وإما أن يكون معنى مغايرا لها."

نتوقف هنا، فهنا مشكل فهو ينفي أن يكون مدلول هذه العبارات الاعتقادات من باب أن الانسان إذ يعبر عما في نفسه فقد يعبر عن اعتقاداته كقوله الله واحد، تصديقا لاعتقاده، أو عن علمه كقوله اليوم مشمس، أو عن معنى آخر لا يعتقده ولا يعلمه كقوله مثلا اليوم ضباب مع أنه يعلم أنه مشمس، وهذا الأخير هو ما سماه الكلام النفسي، فالمعنى الذي في النفس قد يطابق المعلوم فيكون اعتقادا، ويكون كلاما نفسيا في الوقت نفسه، وقد يخالف الكلام العلم، فيكون كلاما نفسيا فقط، **فنَفْيُ الرازي رحمه الله أن يكون علما فيه نظر**.

فإذا انتقل الرازي في البحث إلى كلام الله نفى أن تكون الألفاظ دالة على معتقدات ولن نخوض في هذا كثيرا فنحن نتكلم هنا عن الله تعالى

لكن ما يهولني هو نفيه أن يكون مدلول هذه الألفاظ علم الله

قال: "فثبت أنه تعالى موصوف بمعنى حقيقي، هو مدلول قوله: افعل، وأنه تعالى موصوف بمعنى حقيقي، هو مدلول قوله: الحمد لله، وهو مغاير لعلمه" انتهى

فحين يقول لنا الله أنه يعلم أن لو رد أهل النار للدنيا لعادوا لما نهوا عنه

هل مدلول هذا علم الله أم لا؟

ثم المشكل الأكبر هنا هو نفيه أن يكون اللفظ نفسه كلاما لله

فمثلا كلام الله النفسي لديه هو مدلول قوله ﴿الحمد لله﴾

ما هو هذا المعنى النفسي الذي أدته جملة: الحمد لله؟

أوليس يقيس الله على الانسان إذ يزور في نفسه كلاما فيقول الانسان مثلا: ركبت الحصان، معبرا عن فعله، وليس في نفسه إلا صورة الركوب وصورة الحصان؟ **أوليست العرب تعبر عن المعاني الذهنية بالألفاظ الدالة عليها**؟

فالأسد المنحدر من التل مباغتا بهجومه يسمى حيدرة

معنىً، وصورةٌ ذهنيةٌ ولفظٌ معبرٌ عنها مناسبٌ لها

والكلام مجموعها إذ إن الغاية منه إفهام المخاطب فالكلام يتألف من اللفظ والمعنى والصورة الذهنية.

واللغات – وخصوصا العربية ــ وضعت الألفاظ للتعبير عن هذه الصور الذهنية فحين تخاطب عربيا بقولك جاء حيدرة سيلتفت للتل متوقعا أسدا ينحدر مسرعا،

فلا في ذهن القائل ولا في ذهن السامع من البشر إلا عين الصور الذهنية والألفاظ المعبرة عنها،

فالله حين خاطبنا بقوله ﴿الحمد لله﴾ فلا معاني لغوية معبرة عن هذه الألفاظ إلا ما جاءت به المعاني اللغوية ولا صور ذهنية في عقل المخاطبين البشر غير ما عهدوه من لغاتهم.

فما يقوله الرازي مشكل جدا.

هذا في كل ما كان في كلام الله من خطاب للبشر إلا فيما يتعلق بكلامه عن صفاته كقوله السميع البصير فهنا لا تراغ المعاني ولا تستحضر الصور الذهنية وهذا مبحث آخر غير مبحث خطاب الله لنا بالأوامر والنواهي والأخبار الواردة في القرآن وهي التي يتكلم عنها العلامة الرازي هنا.

من هنا، فإن مفهوم الكلام النفسي ملغز فما الفرق بين أن تكون الألفاظ هذه التي لدينا أزلية، وبين أن تكون معانيها أزلية؟ هل لمعنى كلمة الضأن الوارد ذكرها من قبل في قوله تعالى: ﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ﴾ هل لمعنى الكلمة من فضل على لفظها يجعله أهلا لأن يكون أزليا بينما اللفظ لا يكون؟ سؤال يحتاج لجواب!

إنهم يقيسون الله تعالى على الشاهد، وجل بحثهم منطلق من أن الانسان يزور في نفسه كلاما وينطبق به أو بغيره، فحين فكر الانسان بالمعاني في ذهنه ألم يمر بالعملية نفسها التي مر بها وهو ينطق بها؟ فإن كنتم تقيسون في الأولى وتقولون بأن القياس يدل على وجود كلام نفسي، فلا بد أن تلزمكم الثانية، وهي أن تسلسل التفكير في المعاني يشبه تسلسل التفكير في الألفاظ! هذا عند الانسان أما عند الله فنحن لا نقيس، ولا نجعل الله تعالى وصفاته محلا للتفكير!!

....

ويتابع الإمام الرازي رحمه الله تعالى:

"وأما المقام الثالث، وهو أنا ندعي أن هذه الصفة قديمة، فنقول: لو كانت محدثة، لكانت قائمة به أو بغيره، أو لا في محل، فإن كانت قائمة به كان الله تعالى محلا للحوادث، وهو محال، وإن كانت قائمة بغيره فهو أيضا محال، وإن لم تكن قائمة بشيء أو كانت قائمة بغيره أو كانت موجودة لا في محل، فهو محال.

لأنا بينا أن هذا الكلام صفة الله تعالى، ونعته، ومن المحال أن تحصل صفة الشيء ونعته لا فيه بل في غيره، والذي يقوله المعتزلة من أنه يجوز أن يكون كلامه قائما بغيره، فليس من هذا الباب، وذلك لأنهم فسروا الكلام القائم بغيره بأنه يخلق أصواتا وحروفا دالة بالوضع والاصطلاح، على كونه تعالى مريدا لبعض الأشياء وكارها لبعضها، وهذا غير ممتنع البتة[127].

وأما نحن في هذا المقام فقد بينا: أنه لو خلق الفاظا دالة على الطلب وألفاظا دالة على الحكم والإسناد، فلا بد من مدلولات لتلك الألفاظ ومفهومات، وبينا أن الألفاظ الدالة على الطلب لا يمكن أن يكون مدلولها الإرادة، والألفاظ الدالة على الخبر لا يمكن أن يكون مدلولها العلم، فلا بد من صفات أخرى قائمة بذات الله تعالى، تكون تلك الصفات مدلولة الألفاظ الدالة على الطلب والألفاظ الدالة على الخبر وتلك المدلولات يمتنع كونها مباينة عن ذات الله تعالى، بل يجب كونها قائمة بذات الله تعالى.

[127] بل هو ممتنع لأنهم بهذا ينفون وجود الصفة بالكلية، يا سيدي الكريم يا إمام، أوليس الله تعالى قد قدم لصفاته ببيان أنها لا تشابه ما في المخلوقات، فقال: ﴿ليس كمثله شيء﴾؟ وبالتالي فقد بين لنا الله تعالى منهجًا في التعامل مع صفاته، **وهي نفي مشابهتها للمخلوقات**، فحين نقيسها على صفات الانسان، فإننا نشبه، وحين لا يتسع مقام العقل لفهمها لقصوره، فإن عليه أن يسلم لا أن ينفي وجودها! فالمعتزلة على خطأ كبير وكنا ننتظر منك –وأنت العلامة- نقضا لآرائهم لا تبريرات لها!

فالذي يقوله المعتزلة من أنه يجوز أن يكون الحي متكلما بكلام قائم بالغير: حق وصـــدق[128]، والذي يقوله أصـحابنا من أنه يمتنع أن يكون الحي متكلما بكلام قائم بالغير: حق وصـــدق، إلا أن الكلام الذي يشـير إليه المعتزلة له معنى، والكلام الذي يشير إليه أصحابنا له معنى آخر".[129] انتهى كلام الرازي.

فإذا انتقلنا للسادة الأشاعرة، وسألنا السؤال متناسبا مع تفريقهم بين الكلام النفسي والألفاظ، فصفة الله لديهم هي ذلك الكلام النفسـي الذي ليس هو هذه الألفاظ التي نقرأها في القرآن، نسـأل: الفاظ من هذه؟ **أو بشـكل أدق: كلمات وحروف وجمل من؟ هل عبر الله تعالى عن المعاني القائمة في النفس بألفاظ (جمل وحروف وكلمات) غيره أم بألفاظه هو؟ هل احتاج للغير ليعبر عما في نفسه؟**

أوليس الكلام في عرف البشـر، يعبر عن مجموع ما يتلفظ به الإنســان تعبيرا عن الأفكار التي تجول في خلده، وتلك الأفكار! وأن تجزئة الوصف بوسم حديث النفس بصفة الكلام دون الألفاظ، ومنع وصف الألفاظ باسم الكلام، تعسف لا دليل عليه؟ نعم في حالة الانسان ينطبق على الكلام النفسي وصف الكلام، كما ينطبق على الألفاظ والأصوات المعبرة عن تلك الأفكار اســم الكلام! وإن كان عرف اللغة يخص المنطوق المفهم الذي يبلغ الســامع المعاني بشــكل فصـيح، لكننا لن نتوقف كثيرا عند ذلك!

فهذا علم الله تعالى، يعلم قبل سقوط الورقة أنها ستسقط، ولا يزيد علمه بسقوطها شيئا لم يكن يعلمه، ولا يحدث علمه بحدوث متعلقه، ولا يشبه علمه علم البشر، ولا يسبقه جهل، فأين محل الحدوث في علمه؟

ما الذي يجعل الحديث الشـريف مغايرا للقرآن الكريم، فحديث الرسـول عليه صـلاة الله وسـلامه، علم الله في الأزل ما سيقوله الرسول ﷺ، وقضاه، **فلم يصِرِ الحديث بتعلق علم الله الأزلي به أزليا**، واستطعنا أن نقول أنه كلام رسول الله ﷺ،

وأنتم تقرون بأن الله كان عالما بما سيحدث، لم يطرأ عليه علم بحدوث ما علم أنه سيقع في المستقبل حين وقوعه،

فالسؤال هو: **لماذا جعلتم الكلام على غيرو اقع العلم هذا**؟

فجعلتم الفاظه إذا ما تعاقبت، وخاطبت غير أزلي، وما شابه، جعلتم هذا علامة على ضرورة حدوثها؟

فقوله تعالى: ﴿حَتَّى يَسْــمَعَ كَلامَ اللَّهِ﴾، دليل قطعي على أن القرآن كلام الله، وإراغة المعاني لشــرح كيف يكون كلاما لله وصـفة من صـفاته ثم يكون حروفا وكلمات وأصـواتا، ومثلها أن يكلم الله تعالى موسـى تكليما، فإراغة المعاني لشـرح كيف يصدر الكلام عن الله تعالى وكيف يصل الكلام إلى سمع موسى عليه سلام الله، وكيف أنه لا يعني حدوثا في الصفة، كل هذا الشـرح والتأويل، لا يصح لأن العقل لا يسـتطيع أن يقول كلمة فيما لا يقع حسـه عليه ولا مثيل له ولا نظير له مما وعاه أو سبق وتفكر به، فلا يستطيع قياسا، ولا يستطيع مقارنة بمعلومات سابقة امتلكها تفسر تلك الصور والأحوال، وإنما عليه أن يفوض المعاني لله تعالى، ويؤمن بأن القرآن كلام الله، وأن الكلام صفة لله، وأن الله كلم موسى تكليما!

---

[128] فهل لو كانت إرادته قائمة بالغير كان مريدا؟ إذ المريد من صدرت عنه الإرادة كما مر! فكيف سيكون متكلما بكلام قائم بالغير ثم يسمى متكلما!

[129] خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة للفخر الرازي- 58-62

ثم إننا لا ندرك من معاني غرائزنا التي بين جوانحنا، إلا آثارها، فلا نستطيع وضع اليد عليها ووصفها، فكيف بنا بصفات الله تعالى؟

ثم إننا ندرك من آثار صفات الله تعالى في واقعنا ما لا يمكن إنكاره، فالله الرازق، يصلنا رزقه صباح مساء، والله الرحمن نتبين آثار رحمته في كل ما يقع عليه حسنا، فهذا الشق المتعلق بنا معاشر الناس، يظهر لنا آثار صفات لا نعرف من واقعها في حق الرحمن شيئا، إلا بالقدر المذكور في القرآن والسنة، وإنما نرى آثارها فينا، فأن يصلنا كلام الله، على وجه نستطيع قراءته وحفظه وكتابته، وأن يصل موسى عليه سلام الله كلام الله، فإن هذا مما نكل أمر علمه إلى الله، فلا يبحث العقل في الربط بينه وبين صفات الله كيف الرابط بينها، كما فعل الأشاعرة بوصفهم كلام الله بالنفسي غير المخلوق واللفظي المخلوق.

قال تعالى:

﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُّدًّا﴾

﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾

﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾

﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾

﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾

الآيات التي تأولوها في القرآن الكريم:

بقي أن نقول بأن هنالك آيات من القرآن الكريم تأولوها بأنها تدل على الحدوث، ويراجع كتاب الحيدة والاعتذار لعبد العزيز الكناني للوقوف على دقة فهمها.

قال عبد العزيز الكناني في كتاب الحيدة والاعتذار: "إن جعل في كتاب الله عز وجل يحتمل معنيين عند العرب، معنى خلق، ومعنى صَيَّرَ غير خلق، ... فأما الجعل الذي هو على معنى الخلق فإن الله عز وجل جعله من القول المفصل، أنزل القرآن به مفصلا وهو بيان لقوم يفقهون. والقول المفصل يستغني به السامع إذا أخبر (به قبل) أن توصل الكلمة بغيرها من الكلام إذ كانت قائمة بذاتها تدل على معناها، فمن ذلك قول الله عز وجل: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾[130].

فسواء عند العرب قال، وجعل، أو قال وخلق، لأنها قد علمت أنه أراد بهذا الجعل الخلق، لأنه أنزل من القول المفصل، وقال عز وجل: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً﴾[131] فعقلت العرب عنه أن معنى هذا وخلق لكم إذ كان قولا مفصلا.

---

130) سورة الأنعام آية 1.

131) سورة النحل آية 72.

وأما جعل الذي هو بمعنى التصيير الذي هو غير خلق فإن الله عز وجل أنزله من القول الموصل الذي لا يدري المخاطب (به) حتى تصل الكلمة بالكلمة التي بعدها فيعلم ما أراد بها، وإن تركها مفصلة لم يصلها بغيرها من الكلام لم يعقل السامع لها ما أراد بها ولم يفهمها ولم يقف على معنى ما عنى بها حتى يصلها (بغيرها).

فمن ذلك قول الله عز وجل: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾[132] فلو قال: إنا جعلناك، ولم يصلها بما بعدها لم يعقل داود عليه السلام ولا أحد ممن سمع هذا الخطاب ما أراد الله به. ولا ما عنى بقوله لأنه خاطبه بهذا القول وهو مخلوق، فلما وصلها بخليفة في الأرض، عقل داود وكل من سمع هذا الخطاب ما أراد الله بقوله وما عنى به، وكذلك حين قال الله عز وجل لأم موسى: ﴿أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾[133] فلو لم يصل جاعلوه بالمرسلين لم تعقل أم موسى ما خاطبها به ولا ما عنى بقوله، إذ كان خلق موسى عليه السلام قد تقدم لرده إليها، فلما وصل الكلمة بالمرسلين عقلت أم موسى ما أراد بخطابها، وكذلك قوله عز وجل: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾[134] وقد كان الجبل قبل أن يتجلى له مخلوقا، فوصل الجعل بدكا، ولو لم يصله لم يعقل السامع له ما أراد الله بقوله"،[135] انتهى

فالله تعالى يسر القرآن بلسان العرب، وجعله أي صيره قرآنا عربيا، والتصيير غير الخلق، فهو يثبت معنى الجعل ولا يثبت معنى الخلق، نقف عند هذا ولا نبحث كيف ولا نريغ التفصيل في علاقات بين كلام الله تعالى وذاته، ونؤمن بأنه كلام الله تعالى.

هذا وقد قال يوسف بن يحيى البويطي صاحب الإمام الشافعي رضي الله عنه حين امتحن بخلق القرآن في مصر: "**إنما خلق الله الخلق بكن، فإذا كانت مخلوقة، فكأن مخلوقا خلق بمخلوق**، ولئن أدخلتُ عليه (على الواثق) لأصدقنه، ولأموتن في حديدي هذا حتى يأتي قوم يعلمون أنه قد مات في هذا الشأن قوم في حديدهم، وقد حمل من مصر إلى بغداد ومات في سجنها سنة 231 هـ[136].

وقد روي أن البويطي قال له الوالي: قل إن القرآن مخلوق فيما بيني وبينك. قال: إنه يقتدي بي مائة ألف ولا يدرون المعنى"

ومن أجل هذا كان أحمد بن حنبل رضي الله عنه يكره من يتكلم في المسألة بنفي أو إثبات، فقد روي أنه قيل للكرابيسي: "ما تقول في القرآن؟ قال: كلام الله غير مخلوق، فقال له السائل: فما تقول في لفظي القرآن؟ فقال: لفظك به مخلوق (أي أفعال العباد مخلوقة، فهم إذ يقرأون القرآن يقومون بفعل ويتلفظون بلفظ ففعلهم مخلوق)، فروي هذا لأحمد بن حنبل رضي الله عنه، فقال: هذه بدعة،

---

132) سورة ص 26.

133) سورة القصص آية 7.

134) سورة الأعراف آية 143.

135) الحيدة والاعتذار لعبد العزيز الكناني ص 31

136) ضحى الإسلام لأحمد أمين الجزء الثالث ص 185

وروي أن السائل رجع إلى الكرابيسي ونقل له قول أحمد واستنكاره، فقال الكرابيسي، إذاً فتلفظك بالقرآن غير مخلوق، فرويت لأحمد فأنكر ذلك أيضا، وقال: هذه بدعة، وعلق السبكي على ذلك بقوله: وهذا يدلك على أن أحمد إنما أشار بقوله: "هذه بدعة" إلى الكلام في أصل المسألة".[137]

انظر بتفصيل أكبر فصل صفات الفعل من كتابنا هذا ففيه بحث مسهب عن الموضوع (أي صفات الأفعال، وعدم حدوثها) يزيده وضوحا بإذن الله.

والله تعالى الموفق.

المنهج الصحيح في التعامل مع مسألة كلام الله:

وكان حقا عليهم أن يتوقفوا لأن العقل لا يستطيع التفكير في ذات الله ولا في صفاته، وأن يتبعوا منهجية الصحابة والتابعين بأنهم يرون أن الله وصف نفسه أنه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، وقال: ﴿ليس كمثله شيء﴾، فيجب أن نؤمن بها كما جاءت، ولا نتعرض لتأويلها وشرحها، فنجري ظواهر النصوص على مواردها، ونكف عن تأويلها ونفوض معانيها إلى الله،

كان عليهم أن يسلكوا مسلكا وصفه الإمام الجويني: "وقد درج أصحاب رسول الله على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام، والمستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يألون جهدا في ضبط قواعد الملة، والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها، فلو كان تأويل هذه الظواهر مسوغا أو محتوما لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع، فحق على ذي الدين أن يعتقد تنزيه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويَكِلُ معناها إلى الله، فليُجْرِ الاستواء والمجيء وقوله: ﴿لما خلقت بيدي﴾، وقوله ﴿تجري بأعيننا﴾ ﴿ويبقى وجه ربك﴾ وما صح من أخبار الرسول كخبر النزول وغيره على ما ذكرناه".[138]

والقارئ الحصيف سيجد القدرة على اتخاذ الموقف الصحيح من المسألة بإذن الله بقراءة هذا البحث، وهو موقف التفويض والتنزيه عن مشابهة المخلوقات، وعدم قياس الله تعالى على الشاهد!.

والحمد لله رب العالمين.

---

[137] ضحى الإسلام لأحمد أمين الجزء الثالث ص 191 عن الطبقات 1:176 و الطبقات 1:252

[138]) ضحى الإسلام لأحمد أمين الجزء الثالث ص 38 نقلا عن أبي المعالي الجويني رحمه الله تعالى

الضابط الثالث:

يحرم القول على الله بغير علم: القطع والظن في العقائد:

﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ فحتى يكون القول على الله عن علم، فلا بد أن يكون دليله قطعيا في ثبوته قطعيا في دلالته وإلا فهو قول على الله بالظن، وهو أعظم الذنوب، إذ الآية ترتب الذنوب تصاعديا، من الفواحش إلى البغي إلى الشرك إلى القول على الله بغير علم، والقول على الله بغير علم يدخل فيه القول في الصفات بغير علم، وهو حرام بنص الآية.

فالذي يقول على الله ما لا يعلم ينصِّب نفسه ندًا لله وهذا أفظع نوع من الذنوب. ولنلاحظ هذا الاقتران بين الشرك بالله ما لم ينزل به سلطانًا و القول على الله بغير علم فهما من أخطر المهلكات من الذنوب خصوصا إذا اقترنت بالعقائد، وللعلم مفهوم معين في القرآن لا شك أنه ما تعدى مرحلة الظن ونفى الشك تماماً، من هنا فالقول على الله بغير علم يدخل فيه الظن قطعاً فهو بنص الآية أعظم الذنوب، فإن كان بأن **يقفو الإنسان ما ليس له به علم على الله تعالى، فيلج في تفاصيل لم ينزل بها خبر قطعي عن معاني الصفات، أو أن يفتري على الله بذكر كيفيات ما أنزل الله بها من سلطان، أو أن يخالف المحكم القطعي الذي ينفي مشابهة الله تعالى لمخلوقاته، فيدخل في معمعة الظنيات يبني عليها أحكاما قطعية يقوم عليها اعتقاده في الله تعالى، فمثل هذا يقول على الله بغير علم، وبغير سلطان أتاه من الله تعالى، فيكون ارتكب الذنب الذي يفوق الشرك خطورة**، ويكفيه خطورة أن يتذكر أن المجسمة الحقيقيين إنما ولجوا من هذا الباب فأفضى بهم إلى هذه الشناعة في القول على الله تعالى، والجهمية ولجوا من هذا الباب فأفضى بهم أن نفوا كل الصفات عن الله تعالى، ولو تأملت لرأيت أن هذا وذاك، إنما تفكروا في المعاني، وقاسوها على المعاني التي يعرفها الناس من لغاتهم، فنفى هذا وأثبت هذا المعاني، ولم يكتف هذا بإثبات وجود الصفة، دون خوض في معناها، ولم ينته الآخر عند حد تفويض المعنى إلى الله تعالى، بل تصور معاني معينة في ذهنه، ثم لما رأى أن المشابهة للمخلوقات لا بد متحصلة، فراح ينفي الصفات كلها.

إذن فالخطورة تأتي في أن تنزل معاني ظنية على ما لا مجال للقول فيه على الله إلا بعلم، وبسلطان، ثم يظن المرء نفسه يستطيع السباحة في هذا البحر اللجي دون أن يغرق كما غرقت المجسمة والجهمية من قبل، وليس معه من عدة تتمثل بنصوص قطعية في دلالة ما يبحث به على ما يتوصل إليه من نتيجة!!

ويكفينا أن نتذكر أن الله تعالى نص في هذه الآية العظيمة على أن هذا الفعل محرم بقوله جل وعلا: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِالله مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى الله مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾،

﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾

وقال عز من قائل: ﴿قَالُواْ اتَّخَذَ الله وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَات وَمَا فِي الأَرْضِ إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتقُولُونَ عَلَى الله مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾،

قال صـــاحب تفســير تنوير الأذهان: "﴿أَتقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ توبيخ وتقريع على اختلافهم وجهلهم. وفيه تنبيه على أن كل قول لا دليل عليه فهو جهالة **وأن العقائد لا بد لها من برهان قطعي وان التقليد فيها غير جائز"** انتهى

كما مر في الباب السابق، هناك فرق بين اعتقاد وجود الصفة، وبين اعتقاد معناها، فلئن خاطبنا الله تعالى باعتقاد أنه اســتوى على العرش، بدليل قطعي الثبوت، فإن اعتقاد الدلالة لا بد له أيضـــا من دليل على قطعية هذه الدلالة على المعنى، فإن لم يتوفر الدليل القطعي على الدلالة، لا توصَل الدلالة إلى القطع والاعتقاد، كأن يُظَن أن فيها دلالة على تكييف هذا الاسـتواء، فإنه لا بد لمثل هذه الدلالة من دليل قطعي عليها، فإن لم توجد كان القول بها أي بالكيفية قولا على الله بغير علم، وإن تعارضت الدلالة مع قطعي آخر، فتُنفى، كأن يُظن أن تكون الدلالة التحيز في مكان مثلا،

فالعقيدة يحرم بناؤها على الظن، قال تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إَنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَـيْئًا إِنَّ اللهَ عَلَيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ وقال تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَـبِيلِ اللهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُـونَ﴾ وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾، وقد أُمِرنا بالوصول إلى العلم في الاعتقاد أي إلى القطع ثبوتا ودلالة، قال تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهَ﴾ 19 محمد ﴿وَاتَّقُواْ اللهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّكُم مُّلاَقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿اعلموا أن الله شديد العقاب﴾

وهناك قواعد تتعلق بالدلالة حتى لا تُخل الدلالة بالفهم القطعي للمعنى المراد من خطاب المتكلم، يجب أن يخلو الكلام من احتمالات عشرة، خمسة منها تتعلق بالحكم الشرعي، وخمسة أخرى تضاف إليها تتعلق بعدم الخلل بالدلالة على اليقين: قال العلامة النبهاني[139] رحمه الله: "الخلل الحاصل في فهم مراد المتكلم يحصل من احتمالات خمسة وهي الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص، لأنه إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعاً لمعنى واحد، وإذا انتفى احتمال المجاز والإضمار أي التقدير كان المراد باللفظ ما وُضع له. وإذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وُضع له، فلا يبقى حينئذ خلل في الفهم، فيُفهم حينئذ المعنى المراد من الأدلة السمعية، وهذا بالنسبة لغلبة الظن لأنها كافية في اسـتنباط الحكم الشـرعي، أي أنه إذا انتفت هذه الاحتمالات الخمســة لم يبق شــيء يخل بالظن فيُفهم الحكم الشرعي.

أما لعدم الخلل باليقين وهو ما لا بد منه للعقائد فلا يكفي نفي هذه الاحتمالات الخمســة وحدها، أي لا يكفي الاستدلال بالدليل السمعي على العقيدة أي لإفادة اليقين نفي هذه الاحتمالات وحدها بل لا بد من أشياء أخرى معها. فإن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين إلا بعد شروط عشرة وهذه هي الخمسة وانتفاء النسخ، والتقديم والتأخير، وتغيير الإعراب، والتصــريف، والمعارِض العقلي. فإذا انتفعت هذه العشــرة لا يبقى ما يخل باليقين فيفيد الدليل الســمعي حينئذ اليقين

---

[139]) محمد تقي الدين بن إبراهيم بن مصـطفى بن إسـماعيل بن يوسـف النبهاني، ولد في قرية اجزم سـنة 1909م في بيت علم ودين، فحفظ القرآن كله غيباً في سـن مبكرة التحق الشيخ تقي الدين بالثانوية الأزهرية عام 1928م، واجتازها في نفس العام بتفوق فنال شهادة الغرباء، والتحق إثرها بكلية دار العلوم والتي كانت آنذاك تتبع الأزهر، وإلى جانب ذلك كان يحضر حلقات علمية في الأزهر الشريف على شيوخ أرشده إليهم جده من مثل الشيخ محمد الخضر حسين -رحمه الله- أظهر تفوقاً وتمايزاً في جده واجتهاده، ولفت أنظار أقرانه ومعلميه حاز على شهادة الغرباء من الأزهر، ودبلوم في اللغة العربية وآدابها من كلية دار العلوم في القاهرة، وحصل من المعهد العالي للقضاء الشرعي التابع للأزهر على إجازة في القضاء، وتخرج من الأزهر عام 1932م حاصلاً على الشهادة العالمية في الشريعة، أسس حزب التحرير في القدس عام 1953 لإنهاض الأمة الإسلامية باستئناف الحياة الإسلامية بإقامة دولة الخلافة الراشدة الثانية على منهاج النبوة، انتقل إلى رحمة ربه وجواره بعد أن اعتقل وعذب في العراق حتى أصابه الشلل النصفي، في لبنان في الأول من المحرم 1398هـ الموافق 1977/12/11م

ويُستدل به على العقيدة، ومن باب أوْلى على الحكم الشرعي، فدلالته حينئذ تكون يقينية يضاف إليها أن يكون كذلك ثبوته يقينياً".[140]

من هنا نخلص إلى أنه إن كان الاعتقاد متعلقا بإثبات وجود الصفة، فيكفي فيه وجود الخبر عن تلك الصفة لإثبات وجودها، ولا بد أن يكون الخبر قطعي الثبوت قطعي الدلالة على تلك الصفة، لنثبت وجودها، فقوله تعالى: ﴿**وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا (20)**﴾ دليل قطعي الثبوت والدلالة على أن الله بصير، ولكن شرح معنى البصير، وقياسه على فعل الإبصار عند العباد هو الخطأ في البحث، أي أن إراغة المعنى وتفصيل الشرح في تحديد صفة البصير لا يصح، بل تفهم فهما جمليا كما سيرد بعد قليل بإذن الله،

وأما الشق المتعلق بمعنى الصفة، فلا بد فيه من خبر قطعي عن معنى الصفة حتى يتحصل القطع والاعتقاد بأن معنى الصفة هو كذا، فما لم يتحصل وجود مثل هذا الدليل القطعي، فإن الاعتقاد يقوم بوجود الصفة، ويتوقف البحث عن المعنى لانعدام الدليل القطعي على معناها، إلا إن توفر هذا الدليل فيقرن بين الإثبات وبين المعنى ليقوم الاعتقاد على الاثنين معا،

فإن لم يتوفر الدليل القطعي على المعنى، لا يزيد المرء عن أن يفهم المعنى فهما إجماليا دون دخول في تفاصيله، وذلك على حسب ما يقتضيه السياق وواقع اللغة بشكل إجمالي،

---

[140]) راجع كتابنا: أدلة الاعتقاد للمؤلف باب تعارض ما يخل بالفهم، ففيه تفصيل دقيق طويل للمسألة ليس هنا موضعه

الضابط الرابع:

﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾

أعلم وفقك الله أن التفسير هو بيان معنى اللفظ الخفي والتأويل هو أن يراد باللفظ ما يخالف ظاهره أو هو صرف اللفظ عن ظاهره لمعنى آخر وهو في القرآن كثير ومن ذلك آيات الصفات المقدسة وهي من الآيات المتشابهات. احفظ هذا ابتداء:

ولا بد أن نشير هنا إلى مسألة مهمة دقيقة، وهي الفرق بين التفسير وبين الاعتقاد، أي الفرق بين أن تفهم الآيات المتشابهة، بصرفها عن ظاهر معناها المستحيل في حق الله تعالى، لمعنى آخر، فالآيات التي تحدثت عن صفات الله تعالى كالرحمن والرحيم والبصير والسميع، وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، **وشرح هذا المعنى تفسيرا له تفسيرا مجملا، فهذا ممدوح طالما هو بحث ملتزم بالتنزيه والتعالي عن التشبيه،**

وأما البحث المذموم المفضي لغضب الله تعالى فهو ما نسميه: الإلحاد في الأسماء والصفات، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ ومن أبواب الإلحاد ما ذكره الإمام الطبري في تفسيره إذ قال: "وأما قوله: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ فإنه يعني به المشركين. وكان إلحادهم في أسماء الله أنهم عدلوا بها عما هي عليه، فسموا بها آلهتهم وأوثانهم، وزادوا فيها ونقصوا منها، فسموا بعضها اللات اشتقاقا منهم لها من اسم الله الذي هو الله، وسموا بعضها العزّى اشتقاقا لها من اسم الله الذي هو العزيز". انتهى وقال: "وأصل الإلحاد في كلام العرب: العدول عن القصد، والجور عنه، والإعراض، ثم يستعمل في كلّ معوجّ غير مستقيم"، انتهى

لذلك فمن أبواب الإلحاد: أن تخصص معنى على نحو قطعي، وتجزم به عقيدةً، وتنفي غيره، **دون أن يكون هذا عن دليل قطعي**، فيكون مفضيا للإعراض عن معنى يعلمه الله تعالى ولم يعلمك إياه بدليل قطعي إلى آخر تَوهَّمْتَهُ وليس هو هو، وتقطع به، فترجح مجازا على مجاز وتقطع بهذا الترجيح، أو تقطع بتأويل دون تأويل، دون دليل قطعي على أن هذا التأويل هو المراد، وهذا من باب القول على الله تعالى بغير علم، وهو أشد الذنوب عظما كما ورد في آية الأعراف 33. ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾

ففرق إذن بين الاعتقاد، وهو ما لا يصح إلا عن دليل قطعي، وبين التفسير وفهم القرآن الكريم، وهذا قوامه شرح المعنى، وفرق بين أن تثبت لله صفة الرحمة، وتعتقد أنه سميع بصير، فهذا من لم يفعله كفر، وبين أن تبحث معاني تفصيلية لهذه الصفات، فالتفسير المطلوب المحمود، هو الفهم الجُملي دون أن تريغ لها المعاني التفصيلية، فتفهم من قوله تعالى: ﴿الرحمن الرحيم﴾، قال ابن فارس: "الراء والحاء والميم أصلٌ واحدٌ يدلُّ على الرّقّة والعطف والرأفة. وقال ابن منظور في لسان العرب: والله الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ بنيت الصفة الأُولى على فَعْلانَ لأَن معناه الكثرة وذلك لأَن رحمته وسِعَتْ كل شيء وهو أَرْحَمُ الراحمينَ

ومعناه عند أَهل اللغة ذو الرحْمةِ التي لا غاية بعدها في الرَّحْمةِ لأَن فَعْلان بناء من أَبنية المبالغة ورَحِيمٌ فَعِيلٌ بمعنى فاعلٍ كما قالوا سَمِيعٌ بمعنى سامِعٍ وقديرٌ بمعنى قادر"،

فهذا تفسير مجمل لمعنى الرحمن الرحيم، لم يخض في قياس الرحمة عند الله تعالى على الرحمة عند بني البشر، وبحثت في إطار أن رحمة الله لا غاية لها، تحس آثارها في كل سكنة من سكناتك، فتستدل بهذه الآثار على رحمة الله: ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاء كَيْفَ يَشَاء وَيَجْعَلُهُ كِسَفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَن يَشَاء مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلِ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْهِم مِّن قَبْلِهِ لَمُبْلِسِينَ **فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ** كَيْفَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ لم تحتج إلى أن تخوض في المعاني التفصيلية،

ثم إنك إذا نظرت في نفسك وحاولت أن تفهم مظاهر غريزة من غرائزك، كالخوف مثلا، أو الشجاعة، أو الرحمة، فإنك لن تستطيع أكثر من أن تشرحها بآثارها فكيف بصفة الله سبحانه؟

فحتى على مستوى التفسير لا يخاض في المعاني التفصيلية للصفات. أنظر بالتفصيل فصل: ماذا نعني بالفهم الإجمالي للصفات؟ وفصل: معنى أن القرآن مبين: من هذا الكتاب ففيهما تفصيل طويل للموضوع مهم.

"وتوسط ابن دقيق العيد فقبل التأويل إن قرب في لسان العرب نحو ﴿على ما فرطت في جنب الله﴾ الزمر 56 أي في حقه وما يجب له لا إن بعد أي كتأويل استوى باستولى، قال مرعي الحنبلي: إذا تقرر هذا فاعلم أن من المتشابهات آيات الصفات التي التأويل فيها بعيد فلا تؤول ولا تفسر، وجمهور أهل السنة منهم السلف وأهل الحديث على الإيمان بها وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى ولا نفسرها مع تنزيهنا له عن حقيقتها"، [141]

كما يجدر القول هنا أن صرف المعنى المحال على الله تعالى واجب، عملا بالتنزيه، فتنزه صفات الله تعالى عن أن يكون معناها مفضيا إلى الجسمية مثلا، فهذا الصرف واجب إعمالا لآيات التنزيه السابقة، ولكن المعاني التي لا تفضي إلى التعارض مع التنزيه يجوز تفسير الآيات بها دون مرحلة الاعتقاد، ونعيد التذكير بالفرق بين بحث إثبات الصفة (وهو من العقيدة إذ إن الله وصف بها نفسه) وبحث معناها، إذ لم يذكر معناها بالدليل القطعي، والفرق بينهما فرق واضح.

---

[141] أقاويل الثقفات لمرعي الحنبلي رحمه الله تعالى.

الضابط الخامس:

المحكم والمتشابه

الصفات بين التأويل والظاهر؟

"قال الله تعالى جل ثناؤه: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾ القرآن مشتمل على آيات محكمة، وآيات متشابهة، على ما قال تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾. أما المحكم فهو ما ظهر معناه وانكشف كشفاً يرفع الاحتمال كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ إلى غير ذلك من الآيات. وأما المتشابه فهو المقابل للمحكم، وهو ما يحتمل أكثر من معنى، إما بجهة التساوي، أو بغير جهة التساوي. فمثال ما يرد فيه المعنى بجهة التساوي قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ فإن لفظ القروء يحتمل أن المراد به الحيض أو الطهر، وقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ فإن الذي بيده عقدة النكاح يحتمل أن المراد به الزوج أو الولي، وقوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ لتردده بين اللمس باليد والوطء.

ومثال ما يرد فيه المعنى **لا على جهة التساوي** قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾، ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾، ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾، ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾، ﴿وَالسَّموَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ ونحوه، فإنه يحتمل عدة معان، حسب فهم اللغة العربية من حيث أساليب العرب، وحسب المعاني الشرعية، فهذا كله متشابه.

وإنما سمي متشابهاً لاشتباه معناه على السامع، وليس المتشابه هو الذي لا يفهم معناه؛ لأنه لا يوجد في القرآن شيء لا يفهم معناه؛ لأن اشتمال القرآن على شيء غير مفهوم يخرجه عن كونه بياناً للناس، وهو خلاف قوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ﴾. وأما حروف المعجم، في أوائل السور، فإن لها معنى؛ لأنها أسماء للسور، ومعرفة لها، فيقال سورة ألم البقرة، وسورة ألم آل عمران، وسورة كهيعص مريم، وسورة حم فصلت ...الخ. ولا يوجد في القرآن شيء لا معنى له ولا يمكن فهمه، بل كل ما ورد في القرآن يمكن فهمه، وتعالى الله عن أن يخاطب الناس بما يستحيل عليهم فهمه"[142].

إذا تقرر لدينا بأن آيات الصفات هي من المتشابه، وهي كذلك، فلدينا أمران:

الأمر الأول: القطع بأحد المعاني الممكنة مستحيل ولا يجوز في العقائد

أولهما أن الآية تقرر أن لا بد أن نقرر أن الآيات المتشابهة بناء على التقسيم السابق تتميز **بأنه لا يمكن القطع بحملها على أي من معانيها اللغوية المحتملة**، إن أمكن هذا الحمل، وأنه إن استحال هذا الحمل، فإنه لا بد من التأويل، هذا التأويل الذي لا يعمله إلا الله والراسخون في العلم، إذا كانت القراءة بعدم الوقف، أو لا يعلمه إلا لله إن كانت بالوقف، وأما الراسخون في العلم فيقولون آمنا به، فأما المتشابه من آيات الأحكام فيعلمها الراسخون في العلم لكن بغلبة الظن، واما

[142]) الشخصية الإسلامية الجزء الثالث باب المحكم والمتشابه للشيخ تقي الدين النبهاني

المتشابه في المعنى لا على جهة التساوي فلا يستطيعه الراسخون في العلم، لأن علمه على الحقيقة فوق ما يستطيعه العقل وإنما مبلغهم من العلم به هو المعاني الجملية، وبما أن المذكور في الآية هو العلم، فإن الوقوف هو الصحيح، فلا يعلم تأويله على الحقيقة إلا الله تعالى، أن غلبة الظن ليست بعلم.

فمثلا لفظة القروء الواردة في الآية أعلاه تحتمل أحد المعنيين: الحيض أو الطهر، تتساوى إمكانية حملها على أحدهما مع الآخر، ولو لم يشتبه المعنى على السامع ويتردد بين احتمالين أو أكثر، لما كانت من المتشابه، وإنما كانت من القطعي.

ونلاحظ هنا أن المتشابه في الفروعيات، من الأحكام الشرعية، مثل هل لمس المرأة يحمل على الوطء أم اللمس، وهل الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج أو الولي؟ فهذه **الفروعيات يكتفى فيها بالظني**، فأي المعنيين حملت أجاز لك الشرع القول فيها بالظن[143]،

لكن آيات الصفات، **من باب العقائد**، وتعيين أحد المعنيين دون الآخر، يحتاج إلى عملية ترجيح **لا بد من أن تفضي إلى القطع**، لحرمة إدخال الظن في العقائد، ولحرمة القول على الله بغير علم، ولخطورة ترجيح أحد المعنيين على الآخر لأن الترجيح هنا لا يتضمن الإبقاء على المعنى الآخر، بل ينفيه، ومثال ذلك أن تحمل لفظة اليد على القوة أو على الجارحة أو على السلطان، فإن بقي الأمر في دائرة الاحتمال، **فإنه لا يقال أن النتيجة اعتقاد**، **بل تفسير أو تأويل للمعنى، مقبول أو مرفوض**، فالقول بالجارحة مثلا مستحيل، **ويفضي إلى التشبيه الذي نفاه الشرع بأدلة قطعية**، **فلا يبقى في دائرة الاحتمال**، والقول بالقوة أو السلطان، تأويل للمعنى، فإن كان المراد منه الاعتقاد، فلا بد من مرجح قطعي لهذا المعنى دون هذا، ولا دليل قطعي عليه، وأما إن كان من قبيل تفسير الآية، كتفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ فتأويلها بالكناية عن الجود والكرم **تأويل صحيح محمود**،

وهو مبحث يختلف عن مبحث: هل تعتقد بأن لله تعالى يد؟ وأنها قابلة للانبساط والانقباض على المعاني اللغوية؟ فبحث التفسير وفهم التراكيب اللغوية المستعملة في الآيات، كتركيب ﴿يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، فإن العرب إذ تعبر عن الجود تستعمل تراكيب قد تتقارب أو تتباعد علاقتها باللفظ الأصلي، فالتعبير عن (جود حاتم) -مثلاً- يمكن أن يكون بهذه الألفاظ: جواد، كثير الرماد، مهزول الفصيل، مبسوط اليد، جبان الكلب، بحر لا ينضب، سحاب ممطر، وغيرها من التراكيب المختلفة في وضوح أو خفاء دلالتها على معنى الجود..

ففرق بين أن تفهم التركيب وتفسره وتحمله على أحد المعاني المستعملة في العربية للتعبير عن الجود، **وبين أن تجزأه لأجزاء الجملة**، فتقول: يداه: يعني يدان، ومبسوطتان هيئة، وما إلى ذلك، فإن العرب حين كنَّت عن جود حاتم بأنه سحاب ممطر لم تكن تعني أن حاتما غيمة، ولا أن المطر ينهل منه!!

لهذا، فحين نقول بأن القرآن مفهوم، ومبين، وواضح، فإننا يجب أن نفهمه في سياقه،

ولقد قدمنا لهذا البحث بنقل حري بأن يكتب بماء الذهب من كلام العلامة مرعي الحنبلي في كتابه أقاويل الثقات، وهو يقول:

---

[143]) راجع كتابنا: أدلة الاعتقاد، ففيه تفصيل كبير عن الفرق بين الأصول والفروع وجواز القول بالظن في الفروع بخلاف الأصول

"وقال الإمام فخر الدين صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وهو إما لفظي أو عقلي فالأول لا يمكن اعتباره في المسائل الأصولية لأنه لا يكون قاطعا لأنه موقوف على انتفاء الاحتمالات العشرة المعروفة وانتفاؤها مظنون والوقوف على المظنون مظنون والظني لا يكتفى به في الأصول

وأما العقلي فإنما يفيد صرف اللفظ عن ظاهره لكون الظاهر محالا، وأما إثبات المعنى المراد فلا يمكن بالعقل لأن طريق ذلك ترجيح مجاز على مجاز وتأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن إلا بالدليل اللفظي والدليل اللفظي في الترجيح ضعيف لا يفيد إلا الظن والظن لا يعول عليه في المسائل الأصولية القطعية فلهذا اختار الأئمة المحققون من السلف والخلف بعد إقامة الدليل القاطع على أن حمل اللفظ على ظاهره محال **ترك الخوض في تعيين التأويل**" انتهى

من هنا: فهذا القول يفصل فصلا قاطعا في كل ما يتعلق بمسائل الصفات حين بحث معانيها، بأن ترجيح معنى على معنى على سبيل القطع **بعد استحالة المعنى الظاهر المفضي إلى التشبيه** كما سنثبت قطعا في ثنايا هذا البحث إن شاء الله تعالى، هذا الترجيح لا سبيل له، فلا يعين المعنى ولا يعين التأويل تعيينا قطعيا يفضي للاعتقاد، ولكن ليس هذا فقط، بل هناك خطورة الدخول في الإلحاد في أسماء الله إذ قد يثبت المرء معنى مستحيلا أو خاطئا يقوله على الله بغير علم، وينفي نفيا قاطعا معنى صحيحا عند الله لا يعلمه هو، تأمل هذا القول الثاني في أقاويل الثقات:

قال مرعي الحنبلي في أقاويل الثقات: "مذهب السلف وإليه ذهب الحنابلة وكثير من المحققين عدم الخوض خصوصا في مسائل الأسماء والصفات فإنه ظن والظن يخطئ ويصيب **فيكون من باب القول على الله بلا علم وهو محظور** ويمتنعون من التعيين **خشية الإلحاد في الأسماء والصفات** **ولهذا قالوا والسؤال عنه بدعة** فإنه لم يعهد من الصحابة التصرف في أسمائه تعالى وصفاته بالظنون وحيث عملوا بالظنون فإنما عملوا بها في تفاصيل الأحكام الشرعية لا في المعتقدات الإيمانية، وروى الشيخان وغيرهما عن عائشة رضي الله عنها قالت تلا رسول الله ﷺ هذه الآية ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب﴾ إلى قوله ﴿أولوا الألباب﴾ آل عمران 7 قالت فقال رسول الله ﷺ «فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذرهم»" انتهى

ويجدر بالذكر بأن الآيات التي تذكر وجه الله أو يد الله أو عينه قد وردت في معرض أمور **لم يكن سياق الخطاب فيها طلبا للايمان من الله بالايمان بهذه الأشياء، و إنما جاء السياق يخاطب المؤمنين بأمورلها علاقة بالأحكام أو القصص القر آني أو بحوادث وقعت فليس فيها طلب بالايمان**، وإنما ذكرت هذه الأمور للتعبير عن معاني مجملة مجازية، ولذلك فليس في تلك الآيات ما يتطلب الايمان به،

بعكس الآيات التي طلب فيها من المؤمنين الايمان بما فيها ووصف الله بها نفسه سبحانه لذلك تجدها من المحكمات كقوله تعالى في وصف نفسه ﴿هو الله الخالق البارئ المصور﴾ أو في قوله ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾.

أما فيما يتعلق بالمحكم والمتشابه الوارد في سورة آل عمران في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آَيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيله وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آَمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ 7﴾

فإن المتشابه بحاجة إلى تفسير وتأويل وهذا المتشابه يوجد على نوعين هما:

الأول: المتشابه اللفظي وهذا مما يعلمه الراسخون في العلم كالناسخ والمنسوخ والعام والخاص والحقيقة والمجاز وغير ذلك وفق قواعد أصول الفهم والاستنباط (علم أصول الفقه).

والثاني: هو المتشابه المعنوي وهذا يتعلق بالمغيبات وهذه مما لا يعلم تأويلها ومعناها الحقيقي إلا الله كصفات الله التوقيفية، **فلا يعلم تأويلها حتى الراسخون في العلم.**

فتأويل المتشابه من النوع الثاني لا يعلمه إلا الله لأن التأويل يعني إدراك مآل الشيء بمعنى حقيقته، وهذه لا يعلمها إلا الله، وهذه المتشابهات فقط تقتصر على الأمور المغيبة في العقيدة كصفات الله واليوم الآخر وفهم معناها ظني، ولا يدخل تحت المتشابه ما نسميه ظني الدلالة في الأحكام الشرعية وغيرها. والمطلوب منا أن نرد المشتابه إلى المحكم، ونفوض معنى المتشابه الحقيقي إلى الله. والمطلوب منا كمخاطبين بالقرآن هو فهم المعنى الإجمالي للآية وليس الوقوف على معاني المفردات الظاهري لأن هذا من تتبع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ونحن منهيون عنه.

الأمر الثاني: المتشابه بين الظاهر والتأويل الصارف عن المعنى الظاهر

قال الأستاذ صهيب السقار: "الاعتراض الخامس: أنهم:

زعموا أن هذه الأخبار تدل على الصفات بظاهرها!

وينبغي أن يكون المراد بالظاهر هنا ما يفيد وضوح دلالة اللفظ على المعنى، فيكون المراد به هنا: ما يظهر للسامع من المعنى والمرادِ بمجرد الصيغة من غير توقف على قرينة خارجية أو تأمل[144] ولا يخفى أن ما يسمونه أخبارَ الصفات من المتشابه وهو من أقسام ما خفي دلالته على المعنى المراد[145] كما نبه عليه ابن الجوزي فقال: (قالوا: إن هذه الأحاديث من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى. **ثم قالوا: نحملها على ظواهرها**، فواعجباً ما لا يعلمه إلا الله أي ظاهر له؟ فهل ظاهر الاستواء إلا القعود؟ وظاهر النزول إلا الانتقال؟)[146]

قال الكوثري: "(..على أن من عرَف أقسام النظم باعتبار الوضوح والخفاء وأقر بكون آيات الصفات وأخبارِها من المتشابه كيف يتصور في هذا المقام ظاهراً يَحمل المتشابه عليه؟ وإنما حقه أن يَحمل المتشابهَ في الصفات على محكم قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾[147] بالتأويل الإجمالي... وأَنَّى يُتَصَوَّر ظاهر في متشابه؟ فالظاهر في اللغة يقابل الخفي فلا يتصور حيث لا يكون المدلول عليه واضحاً، فلا يُعقل أن يُلاحظَ هذا المعنى في المتشابه الذي هو غاية في الخفاء..)"[148].

---

144) وقد اختلفت عبارات الأصوليين في ضبط مراتب وضوح الدلالة وخفائها ومن هذا الاختلاف اختلافهم في "الظاهر" فالأقرب هنا ما ذكرته وهو تعريف الأحناف. وعند غيرهم هو ما ظهر المراد منه للسامع بنفس الكلام أو ما دل على معنى دلالة راجحة بحيث يظهر منه المراد للسامع بنفس الصيغة ويكون محتملاً للتأويل والتخصيص. أنظر التعريفات 185 والتعاريف للمناوي 489

145) ينقسم اللفظ بحسب ظهور معناه وخفائه ومراتب هذا الظهور والخفاء إلى واضح الدلالة وخفي الدلالة. وكل من الواضح والخفي متفاوت في درجة الوضوح والخفاء، فمراتب الوضوح أربعة أدناها الظاهر ثم النص ثم المفسر ثم المحكم. ويقابلها مراتب الخفاء وأقلها خفاء الخفي ثم المشكل ثم المجمل وأشدها خفاء المتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ وانقطع رجاء معرفة المراد منه بطريقة من طرق الكسب فاستأثر الله عز وجل بعلمه وآثر من آثر بتعليمه من عباده. أنظر شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع 2/ 268 و أصول الفقه للزحيلي 312.

146) دفع شبه التشبيه 34.

147) الآية (11) من سورة الشورى.

148) تبديد الظلام المخيم للكوثري مع السيف الصقيل 156.

ولا يخفى ما يحتاجه فهمُ الصفات من هذه الأخبار من التأمل والتوقف والاستدلال والاعتماد على القرائن الخارجية لأن أحداً لا يمكنه أن يظفر بنقل عن العرب استعملوا فيه نحو لفظ اليد والأصابع والساق على أنها صفاتٌ لمن قامت به، وبالمقابل فلا يخفى على أحد أن هذه الألفاظَ موضوعةٌ في اللغة لتدل على أبعاض وجوارح، فلا يكون إرادة الصفة منها ظاهراً ولايتم إثباتها بهذه الألفاظ إلا بصرفها عن ظواهرها بعد تأمل وتوقفٍ على القرائن الخارجية التي يذكرون فيها استحالةَ الجوارح والأعضاء مما تعين معه العدول به إلى معاني الصفات"[149].

قال مرعي الحنبلي في أقاويل الثقات: "اعلم وفقك الله أن التفسير هو بيان معنى اللفظ الخفي والتأويل هو أن يراد باللفظ ما يخالف ظاهره أو هو صرف اللفظ عن ظاهره لمعنى آخر وهو في القرآن كثير ومن ذلك آيات الصفات المقدسة وهي من الآيات المتشابهات" انتهى،

فالشاهد هنا أن الله تعالى بين أن تأويل هذه الآيات المتشابهات لا يعلمها إلا هو والراسخون في العلم، فهو تأويل إذن، أي صرف للفظ عن ظاهر معناه!

فتفكر كيف أن طبيعة آيات الصفات من المتشابه، فأساس البحث يقتضي أنها تخضع للتأويل أي لصرف اللفظ عن ظاهر معناه وإلا لم تكن من المتشابه بل كانت من المحكم فتأمل يرحمك الله!!!

---

[149]) قال ابن تيمية رحمه الله في الجواب الصحيح: ".. ففي التوراة والقرآن من الآيات التي ظاهرها التجسيم ما لا يحصى، وليس فيها نص بما يقوله النفاة من أن الله ليس بداخل العالم ولا خارجه ولا متصل به ولا منفصل عنه.. إلى نحو ذلك من النفي الذي يقوله نفاة الصفات. فمعلوم أنه ليس في الكتب الإلهية لا التوراة ولا الإنجيل ولا الزبور ولا القرآن ولا غير ذلك من النبوات من هذا حرف واحد، وكلها مملوءة مما يقول هؤلاء إنه تجسيم" انتهى، لاحظ إقراره بأن الظاهر يفيد التجسيم!!

﴿وما يعلم تأويله إلا الله،والراسخون في العلم﴾

- **مقدمة**[150]

إن الاختلاف في فهم قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم يقولون... (7)﴾ منصب على قوله: ﴿والراسخون في العلم﴾ هل هو كلام مبتدأ ومستأنَف، أم هو معطوف على قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾، ومعلوم أن الوقف والابتداء في القرآن أو الفصل والوصل بين الجمل، له دور مهم وأساس في تحديد معنى الآية، وبيان وجهتها ومقصدها.

قد ذهب المفسرون في تفسير الآية مذهبين: الأول يرى أن الوقف يكون على لفظ الجلالة، وبالتالي فإن قوله: ﴿والراسخون في العلم﴾ كلام مبتدأ ومستأنف، والمعنى على هذا: أن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم يؤمنون به كما جاء، ويكِلُون علمه إلى الله سبحانه. أما المذهب الثاني فيرى أن قوله: ﴿والراسخون في العلم﴾ معطوف على لفظ الجلالة، وعلى هذا يكون تفسير الآية: أن الراسخين في العلم يعلمون تفسير المتشابه من القرآن.

وبعض الآراء تذكر بأنه يمكن حل التعارض بين هذين المذهبين والتوفيق بينهما، إذا تم تعريف لفظ (التأويل). حيث إن التأويل يُطلق على معنيين: الأول: بمعنى تفسير الكلام، وبيان معناه. والمعنى الثاني بمعنى: الحقيقة التي يؤول إليها. فالذين ذهبوا إلى حصر علم التأويل في حقّ الله تعالى، إنما يقصدون بذلك التأويل بالمعنى الثاني، أي: الحقيقة التي يؤول إليها الغيب، وهذا أمر لا يختلف عليه اثنان؛ لأن حقيقة الغيب لا يعلمها إلا الله. أما الذين ذهبوا إلى أنه يمكن للعلماء العلم بالتأويل، فإنهم يقصدون بذلك التأويل بالمعنى الأول، أي بمعنى التفسير، وهذا أيضاً لا يختلف فيه اثنان.

وقد ورد في كتاب الشخصية الاسلامية الجزء الثالث -الأصول في موضوع المنطوق والمفهوم عند بحث المهمل، "وقد فُسِّر قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم﴾ بأن الواو للعطف وبهذا يكون الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه من القرآن، وعليه نستدل بأنه ليس في القرآن لفظ مهمل، وأما إذا اعتبرنا قوله تعالى: ﴿والراسخون في العلم﴾ كلاما مستأنفا، فيكون في القرآن ما لا يفهم معناه إلا الله، وبذلك خاطبنا بما لا نعلم له معنى وهو المهمل". وسترى بعد قليل أن القول بأن الواو للعطف صحيح لا خطأ فيه.

والحقيقة أننا حللنا هذا الإشكال في هذا الكتاب، ببيان أن ما طلب منا فهمه والإيمان به هو الرحمن السميع البصير، ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾، ولم يطلب منا فهم المعاني التفصيلية لها، وبالتالي إذا وقفنا عند هذا لا يكون الأمر من باب المهمل فيحل الإشكال.

إذ يجدر ملاحظة أن علم البيان يقوم على إيراد المعنى بطرق مختلفة في الدلالة عليه، وأقل مراتب البيان أن يكون بغية أن يعرب المتكلم عما في نفسه ليفهم السامع مراده، فالأبكم قد يدل بالإشارات والحركات على مراده، ولا يسمى بليغا، والقرآن أعلى درجات البلاغة والفصاحة، وأن تحصيل العلم بغية فهم مراد المتكلم بيانا يكون بما يتناسب مع السياق، فما كان مراد المتكلم منه محكما، فهم على نحو محكم، وورد بشكل محكم، وما كان مشتركا فهمت المعاني المشتركة بحسب السياق، وهكذا، وقد يريد المتكلم من السامع أن يفهم من كلامه شيئا ما، فلا يتوسع في الفهم فوق ذلك، لأن موضوع

---

[150] رسالة من الأستاذ يوسف الساريسي: **الثلاثاء في 2016/06/14.**

الكلام مما لا يدرك العقل منه إلا ما يناسب قدراته، فخوطب على قدر تلك القدرات، فإذا ما وقف المرء على ذلك القدر من الفهم كان الكلام مفهما ولم يكن في الكلام مهملا، وبالتالي فليس في القرآن من مهمل، وإنما يجب على السامع أن يدرك حدود ما يقف عليه عقله، وما أراد المتكلم منه فهمه، ولذلك وضع القرآن الضوابط التي تأمر العقول بالوقوف عندها وعدم تجاوزها في آيات محكمة، كقوله تعالى: "ليس كمثله شيئ" لتمنع العقول من التفكير في الذات والصفات

فهنا تم ترجيح أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه بالاعتماد على اللغة بشكل أساسي، وتم رد الرأي القائل بأن الواو للاستئناف لأنه يلزم منه القول بأن في القرآن ما لا يفهم معناه وهذا إهمال ولا يجوز. ولكن لم يتم البحث أو التعرض لمعنى **التأويل** الوارد في الآية ولم يتم النظر في السياق العام للآيات لتحديد المقصود بالتأويل، ولكن من سياق كلام الكتاب نلاحظ أن هذا الاستنتاج بني على أن المقصود بالتأويل في الآية بأنه التفسير ولو لم يذكر الكتاب ذلك بصريح العبارة، ولكن بالرجوع إلى تفصيل الفرق بين التفسير والتأويل كما جاء في الشخصية الإسلامية الجزء الأول في الصفحة 287 في موضوع التفسير "والفرق بين التفسير والتأويل، أن التفسير هو بيان المراد باللفظ والتأويل هو بيان المراد بالمعنى". فالتأويل إذن غير التفسير فقد يتم فهم الفاظ النص والمعنى الإجمالي له، دون إدراك حقيقة ما ترمي اليه لأنه من المغيبات عنا، يزول عندها إشكال المهمل فيصح جعل الواو للاستئناف.

إن أساس الاشكال الموضوعي هنا هو في اعتبار معنى التأويل بأنه فهم معاني الألفاظ، فهذا فيه فصل لهذا الجزء من الآية عن السياق العام وأسباب النزول. ونريد فيما يأتي أن نفحص هذا الرأي، وذلك بالنظر للموضوع من زوايا مختلفة، فنتدبر الموضوع بنظرة عميقة من ناحية اللغة ومعاني التأويل والتشابه وأسباب النزول ثم بالتفسير الموضوعي والسياق العام للآيات.

الناحية اللغوية

يقول الله تعالى في الآية 7 من سورة آل عمران: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾، إن النظرة لهذه الآية من ناحية لغوية بالقول بأن ﴿الراسخون في العلم﴾ معطوف على لفظ الجلالة وبالتالي فهم يعلمون تأويل المتشابه، هو وقوع في خلل لغوي ويؤدي إلى وجود إشكاليات واعتراضات لا يمكن تجاوزها، ونلخصها كما يلي:

1. إن القول بأن موضع ﴿يقولون﴾ نصب على الحال ينكره ويستبعده عامة أهل اللغة؛ لأن العرب لا تضمر الفعل والمفعول معا، ولا تذكر حالا إلا مع ظهور الفعل، فإذا لم يظهر فعل لم يكن حالا، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال: عبد الله راكبا، إنما يجوز ذلك مع ذكر الفعل يعني: أقبل عبد الله راكبا.
2. هناك مانع من جعل جملة ﴿يقولون آمنا به﴾ حالا، وهو أن تقييد علمهم بتأويله بحال كونهم قائلين: آمنا به ليس بصحيح، فإن الراسخين في العلم على القول بصحة العطف على الاسم الشريف يعلمونه في كل حال من الأحوال لا في هذه الحالة الخاصة، فاقتضى هذا أن جعل قوله: ﴿والراسخون في العلم﴾ مبتدأ خبره: يقولون.

3. ذكر ابن عاشور قول بعض العلماء بأن جملة ﴿والراسخون﴾ مستأنفة لتكون معادلا لجملة ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ﴾، والتقدير: وأما الراسخون في العلم. وأجاب التفتازاني بأن المعادل لا يلزم أن يكون مذكورا، بل قد يحذف لدلالة الكلام عليه.

4. إن اعتبار جملة ﴿يقولون آمنا به﴾ حالا جاء بعد المعطوف والمعطوف عليه، فهذا لا يجوز لغة ولا يتأتى لاستحالة نسبة أن يقول الله ﴿آمنا به كل من عند ربنا﴾ وهذا يدل على أن الكلام منسوب للمعطوف دون المعطوف عليه أي أنه من كلام الراسخين فقط وليس من كلام الله، وبذلك لا يجوز عطف الراسخين على لفظ الجلالة.

5. هناك رأي يجيز ما ذكر في النقطة السابقة لغة لوجود القرائن، وقرينة صرف الحال للمعطوف دون المعطوف عليه في الآية هي استحالة أن يقول الله ﴿آمنا به﴾. مع ملاحظة أن العرب تقدم على الكلام ثقة بفهم المخاطب من أصحابهم عنهم، لذلك توسعوا في التشبيه والاستعارة وفنون البيان ثقة بفهم المخاطب، فلم يفصلوا في مواطن يفهم منها المخاطب أن هذا المعنى غير مراد، من هنا، ثقة بفهم المخاطب، فُهم أن الكلام منسوب للمعطوف دون المعطوف عليه. ولكن بالنظرة العميقة للنص وبأنه قطعة واحدة وسبك محكم دون اجتزاء ترشدنا إلى بطلان هذه القرينة، لوجود احتمال بأن يكون المعطوف عليه هنا ليس لفظ الجلالة بل هو جملة ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ﴾. فمجرد وجود هذا الاحتمال -حتى دون رجحانه- تعتبر هذه القرينة لاغية، ولذلك وجب اعتبار جملة يقولون خبرا وليس حالا.

6. للتأويل معنيان، وأحدهما هو معرفة حقيقة الشيء وما يؤول أمره إليه، ومنه قوله: ﴿هذا تأويل رؤياي﴾، وقوله: ﴿هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله﴾ أي: حقيقة ما أخبروا به من أمر المعاد، فإن أريد بالتأويل هذا المعنى أي حقيقة الأشياء الغيبية ومآلاتها فوجب الوقوف على لفظ الجلالة؛ لأن حقائق الأمور وكنهها لا يعلمه إلا الله عز وجل، ويكون قوله: ﴿والراسخون في العلم﴾ مبتدأ، و ﴿يقولون آمنا به﴾ خبره.

7. لو كانت الواو في قوله: ﴿والراسخون﴾ للعطف لكانوا عالمين بتأويله ولم يكن لقوله: ﴿كل من عند ربنا﴾ فائدة؛ إذ الإيمان بما ظهر معناه أمر غير غريب، وفي قولهم هذا إشعار بأن طلب علم حقيقة المتشابهات الغيبية فيه تجاوز لحد العلم والعقل والتفكير البشري، والواجب عليهم تجاه هذا المتشابه الغيبي هو الايمان. وهذا من مقتضيات رسوخهم في العلم.

8. إذا كان عطف ﴿والراسخون في العلم﴾ على ما يظن بأنه المعطوف عليه وهو لفظ الجلالة الذي قبله، فهل يسوغ الوقوف في القراءة على المعطوف أي على لفظة العلم؟ فهما –كما يقال- مشتركان في العلم بتأويل المتشابه، ثم استئناف القراءة بـــ ﴿يقولون آمنا...﴾، هذا في الحقيقة غير مستساغ ولا مقبول من ناحية القراءة والوقف، ورسم المصاحف جميعها إما تلزم أو تجيز الوقوف على لفظ الجلالة وليس على لفظة العلم مطلقا. ومعلوم أن الوقف والابتداء في القرآن يؤدي إلى الفصل والوصل بين الجمل، وهذا دليل على أن العطف في الواو ليس على لفظ الجلالة وإنما عطف على أمر آخر ورد في النص لا بد من البحث عنه، أو أن الواو للاستئناف.

9. إن وجود جملة ﴿وما يذكر إلا أولو الألباب﴾ كفاصلة وتذييل للآية، مسوق مساق الثناء عليهم في اهتدائهم إلى صحيح العلم والفهم، ومن رسوخهم أنهم تذكروا وثبتوا في امتثال نهي الله لهم من ترك اتباع المتشابه وترك التشبه بطريقة الذين في قلوبهم زيغ، وإرجاع علم مآله الحقيقي إلى الله سبحانه.

فجملة الاعتراضات اللغوية المذكورة أعلاه على اعتبار جملة ﴿يقولون﴾ حالا من الراسخين وبقية القرائن الأخرى، تؤدي إلى القول برجحان اعتبار جملة ﴿يقولون﴾ خبرا وليس حالا. ولكن ما ورد في النقطتين 4 و 5 أعلاه تبطلان بشكل قطعي كون جملة يقولون حالا، مما لا يدع مجالا للقول بأن المعطوف عليه في الجملة هو لفظ الجلالة، وبالتالي أصبح لا مفر من اعتبار قوله ﴿والراسخون في العلم﴾ مبتدأ، وجملة ﴿يقولون آمنا به﴾ خبر المبتدأ.

ولكن يبقى احتمال أن تكون الواو في هذه الجملة إما للعطف أو للاستئناف، ولا بد من ترجيح أحدهما. والذي بطُل لغة هو عطف الراسخين على لفظ الجلالة، وبقي البحث على أمر آخر في السياق تكون الواو في جملة الراسخين قد عطفت عليه.

إن ما ذكر أعلاه يفيدنا في حل الاشكال الذي وقع في تفسير هذه الآية من ناحية لغوية، والمرجح لدينا هو أن الواو هنا هي واو عطف، ولكن ليس عطف الراسخين في العلم على الله! بل هو **عطف تفصيل** على حرف ﴿أما﴾ الوارد في قوله تعالى: ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ﴾، أي أن العطف هو عطف جملة على جملة أي عطف الراسخين في العلم على الذين في قلوبهم زيغ. وهذا الأمر لم ينتبه له إلا بعض المفسرين كابن عاشور الذي ذكره عرضا في الآراء الواردة في تفسير الآية كما ورد في البند 3.

والدليل على ذلك أنه إذا تمعنا في ما يماثل ذلك في القرآن، نجد أنه عند استعمال حرف التفصيل "أما" يجب أن يتبعه وصف لتفصيل آخر مقابل له باستخدام نفس الحرف "أما"، حيث إن التفصيل معناه التفكيك والفصل بين شيئين أو أشياء في حكم، فيأتي حرف (أما) لتفصيل المجمل الواقع في ذهن السامع، وأقله تقسيم صنفين، وإذا اقتصر الأمر على صنف واحد فلا حاجة عند ذلك لا للتقسيم ولا للتفصيل.

يقول أهل اللغة بأن "أمَّا" هي حرف تفصيل وشرط وتوكيد، وغالب أحوالها التفصيل وجوابه مقترن بالفاء وجوباً كقوله تعالى: ﴿أما السفينة فكانت لمساكين ... وأما الغلام فكان أبواه .... وأما الجدار فكان لغلامين ...﴾ وقوله في سورة آل عمران ﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه، فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم ... وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله﴾ وقوله أما الذين اسودت فهو تفصيل للإجمال السابق وكذلك بالنسبة للذين ابيضت وجوههم. ويقولون بأنه قد يترك تكرار أمّا استغناء بأحد القسمين عن الآخر، وهو من أنواع الحذف الجائز، وإذا حذفت فتتبعها الفاء في الحذف. حيث إن الفاء رابطة لجواب (أما) وهي ليست حرف عطف بل حرف جواب يعمل ما بعدها فيما قبلها. ويقولون بأن "أمّا" تأتي أيضا بمعنى الشرطية وَيَجِبُ أَنْ يُرْبَطَ جَوَابُهَا بِالفاءِ وَلاَ بُدَّ مِنْ فَاصِلٍ بَيْنَهُمَا، كقوله تعالى: ﴿فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم، وأما الذين كفروا فيقولون ...﴾ وفي القارعة: ﴿فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية، وأما من خفت موازينه فأمه هاوية﴾.

وإذا انعمنا النظر في الآية نجد أنه قد ورد حرف التفصيل "أما" أولا قبل جملة ﴿الذين في قلوبهم زيغ﴾ ثم ذكر أوصافهم، ولكن لم يتكرر في النص حرف التفصيل الثاني "أما" كمعهود سنة القرآن في المتقابلات والتقسيمات، حيث يجب أن يذكر تفاصيل كل الأصناف التي يصفها. فأين الصنف الثاني، وأين ورد ذكره في الآية؟

من خلال تدبر النص نجد أن السياق دل على وجود الصنف الثاني المقابل والمعادل للصنف الأول الذي ذكره في "فأما" الأولى، وهذا الصنف الثاني هم ﴿الراسخون في العلم﴾، ومما يدلل على أن هذا الصنف الثاني هو المقابل لصنف ﴿الذين في قلوبهم زيغ﴾، هو ملاحظة السياق القرآني في ذلك، حيث تبدأ الآية بتقسيم القرآن إلى آيات محكمات ومتشابهات، ثم تخبر الآية مباشرة بعد ذلك عن وجود تقسيم آخر يتعلق بطريقة ومنهجية تناول صنفين من الناس لهذه النصوص، وهما: ﴿الذين في قلوبهم زيغ﴾، ﴿والراسخون في العلم﴾. وعند وصف الصنف الأول يتم استخدام الفعل المضارع مع واو الجماعة ونون الفعل في ﴿فيتبعون﴾، ويقابله وصف الصنف الثاني بشكل مشابه تماما باستخدام الفعل المضارع مع واو الجماعة ونون الفعل في ﴿يقولون﴾، مع ان السياق لم يذكر "أما" الثانية ولا فاء جواب "أما" قبل الفعل المضارع إلا أنه يمكننا تقدير ذلك من السياق، وهنا تكمن بلاغة وعظمة الأسلوب والسبك القرآني!

فنلاحظ أنه إذا أضفنا وأما قبل قوله والراسخون ثم حرف الجواب وهو الفاء، فإن المعنى لا يختل بل يصبح مقبولا بل أكثر وضوحا، فيصبح تقدير الجملة: وأما الراسخون في العلم فيقولون آمنا به، وهذا هو وصف القسم الثاني والصورة المقابلة والمعادلة لصورة الذين في قلوبهم زيغ، وبالتالي يصبح سياق "أما" كحرف تفصيل له معنى من ناحية التقسيم والتفصيل وبدون ذلك يختل استخدام "أما" إذا استعمل لتقسيم صنف واحد لا غير.

وبقيت مسألة تتعلق بهذا الفهم الوارد أعلاه وهي موضع قوله تعالى ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ من الجملة والتي وردت مباشرة بعد ذكر تأويل الصنف الأول للمتشابه. والراجح أنها جملة معترضة ذكرها النص تعقيبا على ابتغاء الزائغة قلوبهم تأويل المتشابه، ومما يدلل على ذلك أنه إذا حذفنا هذه الجملة المعترضة فلن يختل السياق أو المعنى. قد جاءت هذه الجملة تعليقا على هدف الزائغين الثاني من تأويل المتشابهات، حيث يقرر الله أن تأويل المتشابهات الحقيقي يعود إلى الله وحده ﴿وابتغاء تأويله﴾ -﴿وما يعلم تأويله إلا الله-﴾، بمعنى أن الله تعالى ذكر في القرآن آيات متشابهات تتعلق بأمور غيبية لا يعلم حقيقتها وماهيتها الا الله، وسبب ذكر المتشابهات في القرآن يرجع إلى أن المتشابهات تناسب وصف بعض الأخبار الغيبية التي ذكرت في القرآن، لأن واقعها غير مدرك للبشر فيصفها الله لهم بلغة يفهمونها لتقريب صورتها لهم لأن لغة البشر قاصرة عن التعبير عنها، فيريد الله أن يبين للناس ما هم بحاجة إليه من عقائد ويجيب على تساؤلاتهم ويشفي صدورهم فيؤمنوا بالعقيدة الصحيحة.

وعليه يكون تقدير الآية كالتالي: فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه من القرآن ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويل متشابهه، وأما الراسخون في العلم فيقولون آمنا بالقرآن كله، وآمنا بأن كل ما ورد فيه من المحكمات والمتشابهات وأنها من عند ربنا، وأن العلم الحقيقي بالمتشابهات الغيبية هو لله وحده.

وبهذا يتضح جليا أن النظرة العميقة للآية من زاوية اللغة العربية وبقية القرائن المذكورة آنفا تدل وتفيد بوجود تفصيل في الآية باستخدام حرف "أما" لوصف قسمين وصنفين من الناس وهما: الذين في قلوبهم زيغ والراسخون في العلم، وتصف الآية طريقة كل منهما في فهم النصوص المحكمة والمتشابهة. وبهذا يظهر جليا لزوم الوقف على لفظ الجلالة بعد

قراءة (وما يعلم تأويله إلا الله)، وأن الواو هي واو عطف تفصيل للصنف الثاني وهم الراسخون في العلم على الصنف الأول وهم الذين في قلوبهم زيغ، وأن حرف التفصيل الثاني "أما" قد حذف من النص مع حرف جوابه وهو الفاء، لأن السياق يدل عليهما.

معنى المتشابهات:

تشابهَ يتشابه، تشابُهًا، فهو مُتشابِه، والمُتشابِه: فاعل من تَشابَهَ. ويقال تشابهتِ الأمورُ: أي اختلطت، التبست فلم تتميّز ولم تظهر (خفاء). فالمتشابه يعني أن اللفظ يشد إلى معنيين ولا تستطيع ان ترجح احدهما. وعكس متشابهات هو بينات أي واضحات وظاهرات، وليس عكسها محكمات، فلماذا استخدم الحق سبحانه لفظة محكمات مقابل متشابهات؟

والمحكم بمعنى المتماسك الثابت، وهو مأخوذ من حَكَمة الفرس التي تمسك بها ويتحكم فيها بها، فالمحكم اذن بمعنى حمل اللفظ على معنى واحد أُحكم عليه. واستخدام لفظة محكمات في مقابل متشابهات جاء للدلالة على شيء هام، حيث إن من معاني المحكمات والمتشابهات ليس فقط الاختلاف في الدلالات بين القطع والظن، بل جاء المحكم ليكون ضابطا نمسك به بالفهم الصحيح، فتكون المحكمات هن الأساس لفهم المتشابهات والامساك والتحكم في معانيها.

وقد وردت لفظة تشابه وشبه في عدة مواطن في القرآن بمعنى خفاء المعنى أو خفاء حقيقة الواقع، منها قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾ وفي قوله تعالى ﴿خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم﴾. فالمتشابهات إذن هي مما اشتبه على الناس فهم حقيقته، وهذا الاشتباه يجعل المتشابه في إطار الظنون التي فيها التردد والشك الذي لا يترجح فيه أحد الجائزين، وبالتالي فالتشابه خارج عن دائرة العلم إلى دائرة الظن.

المتشابه هو ما احتمل أوجها من التأويل بحيث يحتاج إلى بيان، ومنشأ التشابه يعود إلى خفاء مراد الشارع من كلامه، والخفاء يعود إلى أسباب ثلاثة :

1. خفاء في اللفظ مثل فواتح السور أو في المفرد بسبب اشتراكه بين عدة معان، مثل العين تأتي للجارحة ونبع الماء والذهب والفضة وغير ذلك.
2. خفاء في المعنى مثل ما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية وصفاً لله تعالى أو لأهوال يوم القيامة أو لنعيم الجنة أوعذاب النار، فإن العقل البشري لا يمكن أن يحيط بحقائق صفات الخالق ولا بأهوال القيامة ولا بنعيم أهل الجنة وعذاب النار.
3. خفاء في اللفظ والمعنى معا لوجود الاختصار، مثل قول الله تعالى ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾ فقد كان العرب في الجاهلية إذا أحرموا وأرادوا دخول بيوتهم وكانوا من أهل البيوت لا من أهل الخيام، نقبوا نقبا في ظهور بيوتهم يدخلون ويخرجون منه وإن كانوا من أهل الأخبية خرجوا من خلف الأخبية، فنزل ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾، فمنشأ الخفاء في اللفظ الاختصار، كأن المعنى: وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها إذا كنتم محرمين. ومنشأ الخفاء في المعنى: أنه لابد من معرفة عادة العرب في الجاهلية، وإلا لتعذّر فهم المعنى[151].

[151] (من موقع نداء الايمان)

وعليه فإن ما يظهر من الخفاء الراجع إلى السبب الأول والثالث فهو مما يمكن إزالته وفهم المراد فيه، وما كان الخفاء فيه راجعا إلى السبب الثاني فذلك مما لا يمكن إزالته ولا سبيل لتعيين المراد فيه فالآيات المتشابهة تعود إلى التشابه والخفاء من جهة المعنى.

وقد وردت لفظة تشابه وشبه في عدة مواطن في القرآن بمعنى خفاء المعنى أو خفاء حقيقة الواقع، منها قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا (157)﴾ والشبه هو المماثلة في الصورة، فقد ألقى الله الشبه على صاحب عيسى عليه السلام، فاختلط واشتبه الامر عليهم فوقعوا في الغلط. وفي قوله تعالى ﴿خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم﴾. فالمتشابهات إذن هي مما اشتبه على الناس فهم حقيقته، وهذا الاشتباه يجعل المتشابه في إطار الظنون التي فيها التردد والشك الذي لا يترجح فيه أحد الجائزين، وبالتالي فالتشابه خارج عن دائرة العلم، وهو ما قد يؤدي إلى الشك الذي قد يوقع في الغلط.

الفائدة من ذكر المتشابهات

المتشابهات في القرآن بحسب موضوعاتها والفائدة منها بما يتناسب مع تلك الموضوعات متعددة، فمتشابهات الأحكام الشرعية والفائدة من وجودها، وطريقة التعامل معها فهما واستنباطا تختلف عن المتشابهات المتعلقة بالاعتقاد فهما واستنباطا وفائدة، ولعلنا في هذه الآية نقتصر على نوع من المتشابة المتعلق بالاعتقاد دون أنواع أخرى من المتشابهات القرآنية، لعل الآية حددت مادتها بأنها تلك المتشابهات التي من الممكن أن ينتج عن محاولة تأويلها بغير ردها إلى المحكم زيغ في الفهم وفتنة، فهذا النوع من المتشابهات هو الذي نناقشه هنا، إذ إنه ليس كل متشابه يمكن أن ينتج عن محاولة تأويله زيغ بترجيح معنى على معنى!

ربما أن احد الفوائد التي نراها من ذكر المتشابهات في القرآن يرجع إلى أن المتشابهات تناسب وصف بعض الاخبار الغيبية التي ذكرت في القرآن، لأن واقعها غير مدرك للبشر فيصفها الله لنا بلغة نفهمها لتقريب صورتها لنا لقصور لغة البشر عن التعبير عنها، أو لقصور أفهامنا عن أن تبلغ الإحاطة بما لا تستطيع فهمه، فيريد الله أن يبين للناس ما هم بحاجة إليه من عقائد ويجيب على تساؤلاتهم ويشفي صدورهم فيؤمنوا بالعقيدة الصحيحة.

هناك وقائع غيبية عنا تتعلق بالله وصفاته وبعض مخلوقاته التي لا نحس بها، ولله افعال في هذا الوجود تظهر آثارها ولا نحس بها مباشرة كالخلق والكلام ونفخ الروح، والله يريد أن يعلمنا لكي نتفكر بشكل صحيح في المحسوسات والمغيبات، وأن نؤدي وظيفتنا في الدنيا من غير حاجة إلى ان نحيط بذات الله ولا بعلمه ولا بقدرته، فهذه الامور فوق تصوراتنا فيجب علينا الوقوف عند حدود العقل البشري لا نتجاوزه. والله يريد منا القيام بالوظيفة التي خلقنا من اجلها وهي عبادته واعمار الكون وفق نظامه واحكامه الشرعية بأن نكون خلفاء صالحين في الارض. فالبشر عليهم أن يعرفوا ربهم الذي خلقهم من غير تجاوز حدود قدراتهم العقلية بأن يصلوا بعقولهم إلى وجود الله وبعض صفاته، ثم يؤمنوا بباقي الصفات التي يقصر العقل عن ادراكها بواسطة الادلة السمعية، والله يتولى شرحها لهم وتبيانها، من غير أن يتجاوزوا حدود المحسوسات في التفكير، ثم عليهم أن يؤمنوا بالغيب الذي خلقه الله لتعلقه بعالمهم كوجود الملائكة والجن والشياطين، وكذلك عليهم أن يؤمنوا بالغيب القادم المستقبلي وهو اليوم الآخر والحساب والجنة والنار وهكذا.

فالمتشابهات اذن لازمة لسد ثغرات في فهمنا وتفسيرنا للوجود وللعالم،لأن العقل البشري لا يستطيع سدها من تلقاء نفسه، والله يبينها للبشر لتطمئن نفوسهم بها (ننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين) (شفاء لما في الصدور) وهي تنشأ من اسئلة العقدة الكبرى وباقي العقد الصغرى، فتهدأ بها نفوسهم ويزول منها الشك والحيرة، ويصلوا للطمأنينة الدائمة والسعادة بالايمان بعقيدة الاسلام.

فالمتشابهات جاءت لبيان مناطق من العقيدة مثل صفات الله والروح وخلق عيسى عليه السلام وما شابه هي عقيدة ينبغي فهمها اجمالا دون سبر أغوارها لأنها فوق طاقة العقل، وبالتالي فالمتشابهات تسد خللا عظيما هاما، ولكنها في الوقت نفسه لا تترك للعقل أن يكون في تلك القضايا في مهب الريح بل تضع له ضوابط من المحكمات تمنع الزلل في التفكير، لذلك كان تعقيب الآية منسجما مع هذا: ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فالمحكم ينفي الزلل ويمنعه بالضوابط، وتأويله على الحقيقة لا يعلمه إلا الله، وموقف العلماء الجهابذة منه التسليم لعلمهم بأن هذه الدائرة من المتشابهات لا يمكن أن يسبر غورها العقل فيتوقفون، وموقفهم هذا يحتاج لرسوخ في العلم. فمسألة فهم صفات الله هي منبع الزلل عند كثير من الفرق ولذلك احتجنا للرسوخ في العلم لا لتأويلها بشكل صحيح، بل لفهم أنها لا يمكن علمها على الحقيقة إلا من الله، واحتجنا للرسوخ في العلم لأمر أهم وهو أن نفهم حدود مراد المتكلم سبحانه من تلك الآيات فلا نتجاوز في الفهم ما طلب منا فهمه، فلا نسعى للوقوف على المعاني التفصيلية ومراد المتكلم سبحانه يقتصر على المعاني الجملية (المجملة)، فنؤمن بأن الله سميع دون توسع في معنى السميع ومقارنته بما لدينا من مفاهيم عن السمع وآلته، وهكذا، فهذا الحد اللازم لمعرفة أين يتوقف العقل وأين يكمل يحتاج لرسوخ في العلم.

فإذا اتبعنا ضوابط معينة في فهمنا للمتشابهات وتفسيرها بالشكل الصحيح نفهم منها بشكل اجمالي ما اراده الله منا في السياق، فنكون قد وصلنا إلى الاجابة الصحيحة عما يحوك في صدورنا من اسئلة محيرة وبالتالي تشفى صدورنا من الاجابات التي يحدثنا بها الله من خلال القرآن. ولا يلزمنا بعد ذلك الخوض في تأويلها للوصول إلى حقيقتها لأن ذلك مستحيل لغيابها عن حواسنا.

وواضح من مثال سيدنا عيسى عليه السلام وكيفية خلقه، ما يريده الله منا ان نفهمه بأن خلقه لعيسى من غير أب آية للبشر دالة على قدرته على الخلق دون اسباب، لا ان نزيغ بعقائدنا بأن ندخل في شبهات الزائغين، بل يجب علينا الالتزام بمنهج الراسخين في العلم.

إذا ادركنا الحاجة إلى ذكر المتشابهات في القرآن ندرك تماما حدود التي يجب علينا الوقوف عندها في فهمها، ومع كونها تجيب عن اسئلة هامة تتعلق بالعقيدة إلا أنها تبقى في اطار الفهم الظني بسبب التشابه. لذلك هناك اعتراض موضوعي على عطف الراسخين في الآية على لفظ الجلالة بسبب أن العلم يفيد القطع دون الظنون، وعلم الله بتأويل آياته المحكمات والمتشابهات لا تدخله الظنية، ولكن فهم الراسخين في العلم للمتشابهات هو فهم ظني بسبب عدم الإحكام في المتشابهات. وحتى لو أدرك بعض الراسخين في العلم المعنى الصحيح للمتشابه لكنهم لا يستطيعون القطع في ما فهموه منها، فيبقى رأيهم في اطار الظنون وخارج العلم القطعي. وبالتالي فلا يجوز عطف علم الراسخين على علم الله، لأن فهم الراسخين للمتشابهات يبقى في اطار الظنون ولا يقع في دائرة العلم.

معنى التأويل:

أما التأويل فيطلق ويراد به في القرآن شيئان:

1. بمعنى التفسير والبيان والتعبير عن الشيء أو هو جمع الفاظ أشكلت بلفظ لا إشكال فيه.
2. بمعنى حقيقة الشيء وما يؤول أمره إليه، ومنه قوله : ﴿هذا تأويل رؤياي﴾ [يوسف : 100]، وقوله : ﴿هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله﴾ [الأعراف : 53] أي : حقيقة ما أخبروا به من أمر المعاد.

ومن اشتقاقات التأويل مبحث مآلات الأفعال في أصول الفقه بمعنى النظر للأحكام الشرعية من زاوية نتائج الأفعال وعواقبها. قال مرعي الحنبلي في أقاويل الثقات: "... التفسير هو بيان معنى اللفظ الخفي والتأويل هو أن يراد باللفظ ما يخالف ظاهره أو هو صرف اللفظ عن ظاهره لمعنى آخر، وهو في القرآن كثير ومن ذلك آيات الصفات المقدسة وهي من الآيات المتشابهات" فالتأويل بهذا المعنى يتوافق مع السبب الثاني المذكور أعلاه في أسباب التشابه، وهو خفاء المعنى أو خفاء حقيقة الواقع.

معنى تأويل المتشابهات:

وعليه يكون معنى تأويل المتشابه على ضربين:

فأما الأول فمعناه تفسير وبيان الفاظ ظنية لها معاني متعددة يحتملها النص قد تكون ظاهرة أو خفية، وهذا التشابه مما يمكن إزالته وفهم المراد فيه، مثل المشترك والناسخ والمنسوخ والعام والخاص والحقيقة والمجاز وغير ذلك، وفق قواعد علم أصول الفقه وهذا يستطيعه الراسخون في العلم وغيرهم من المتعلمين. يقول عليه السلام: «الحلال بين والحرام بين وبينهما امور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس»، ومفهوم المخالفة للحديث هو أن المشتبهات يعلمها القليل منهم وهم الفقهاء سواء المجتهدون أو من اتبعهم في العلم، ولا يقتصر هذا الأمر على الراسخين في العلم والجهابذة، بل يستطيعه من هم دونهم في العلم والاجتهاد ايضا.

وأما الثاني فيأتي بمعنى إعطاء معاني لأمور لا يقع عليها الحس من نصوص خفية ظنية الدلالة والتألي على مراد الله الحقيقي للوقائع التي تضمنها النص. وهذا ينطبق على الأمور الغيبية كالعقائد وقصص الأقوام السابقة وعلى الأخبار المستقبلية الغيبية، لأنها وردت بنصوص ظنية لا يستطيع البشر إدراك حقيقتها وماهيتها ونتائجها وعاقبتها، بالرغم من وضوح معاني الفاظ مفرداتها اللغوية.

فأما إذا قصد بالتأويل المعنى الأول فهذا أمر محمود ومطلوب، بل هو فرض كفاية على المسلمين يأثمون إن قصروا فيه، وأما التأويل بالمعنى الثاني فهو مذموم لأن فيه خوض فيما لا يعلم البشر حقيقته من علم الغيب وفيه تألي على مراد الله الحقيقي، وقد ذم الله سبحانه مبتغي تأويله ووصفهم بالزيغ. وسياق الآيات من سورة آل عمران يظهر فيها ذم هذا النوع من تأويل المتشابه لأن فيه خطرين:

1. خوض في أبحاث تتعلق بالمغيبات عن الحس بغير علم، مما اختص الله بعلمه دون خلقه
2. مدخل يستغله أصحاب العقائد الزائغة وذلك بتتبع معانٍ محتملة في النصوص المتشابهة، لتبرير عقائدهم الزائغة وفتنة الناس عن الدين الحق.

فمن أراد تأويل المتشابه بهذا المعنى، فقد دخل في دائرة الذم حسب سياق الآية، ولسد هذا الباب فقد ذم الله هذا التأويل للمتشابهات، فيكون المقصود بتأويل المتشابه في هذا الآية حسب السياق ليس هو المعنى الأول من التأويل، بل هو مقصور على المعنى الثاني الذي ذمته الآيات، وبهذا يتضح لنا أن معنى تأويل المتشابهات الوارد في هذه الآية يتعلق بمحاولة الخوض في بحث ماهية المغيبات غير المحسوسة التي لا مجال للعقل من إدراكها بغير علم، أو لتحريف مراد الله من تلك الآيات لتبرير عقائد زائغة فاسدة مما يفتن الناس عن عقيدة الاسلام.

ويدعم هذا الفهم تدبر الآية بشكل عميق، فالآية تخبرنا بأن القرآن مشتمل على آيات محكمة، وآيات متشابهة، والمتشابه في الآية ليس كل متشابه القرآن لأن ﴿منه﴾ للتبعيض، بعضه آيات محكمات، وأخر لا تعني ما تبقى من القرآن متشابه يشتبه معناه، بل معنى أخر: أنه مشتمل على بعض الآيات المتشابهات التي يمكن أن يلج منها المغرض لإثارة الشبهات، وبالتالي فإن هذا يحصر المتشابه المقصود في الآية في النوع الذي يمكن منه النفاد لإثارة الشبهات. أي أنه في القرآن متشابهات أخرى لم تتكلم عنها هذه الآية أي أن موضوعها ليس مما تناولته هذه الآية، بل هي متشابهات لا مجال فيها للفتنة والزيغ، بينما هذه تحوي معاني ممكنة إذا لم ترد للمحكم، فهي تتناول آيات مخصوصة متشابهة لا كل الآيات المتشابهة.

فتأمل في بنيان الآية وتركيبها وعلاقتها بما قبلها وما بعدها، قال تعالى: وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون، لم يقل: المتشابهات، بل قال: ما تشابه منه، فالنقلة هي نقلة للمتشابه فهمًا، فهُمْ يتبعون الأفهام المتشابهة، فهؤلاء يتصيدون المعاني المشتبهة لا الآيات المتشابهة، وفرق بين هذا وذاك.

فهؤلاء يتبعون المشتبه لإحداث الزيغ لذلك يبتغون تأويله مشتبها ليناسب ما قررته عقولهم من خارج القرآن، لذلك كان الجواب لهم بأن علم تأويله يقتضي إدراك الحقيقة على نحو ما يحصل من العلم القائم على المحكم، فهو مستحيل عليكم ولا يعلمه إلا الله، وإنما مبلغكم منه مبلغ الترجيح، ومن هنا: لو كان المتشابه من الممكن أن يتوصل إلى العلم القطعي فيه لمعانيه، لانقلب محكما، وما بقي متشابها، ولما كان للآية من معنى!

وعليه فالآية تبين لنا أن القرآن يشتمل على آيات محكمات وآيات أخرى متشابهات، وهو يشتمل أيضا على آيات أخرى غيرها مثل آيات التي تتناول الاحكام الشرعية. وحيث ان الاسلام يشتمل على عقائد واحكام شرعية، فمدخل الزائغين في اثارة الفتنة والتشكيك يكون بالطعن في اساس الاسلام أي في العقائد، وهم يستغلون بعض الآيات المتشابهة ليستخرجوا منها بعض المعاني التي يظنون أنهم يستطيعون بها اثارة الفتنة، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون﴾ لما أنزلت شق على كفار قريش، وقالوا: شتم آلهتنا، وأتوا ابن الزبعري وأخبروه، فقال: لو حضرته لرددت عليه. قالوا: وما كنت تقول ؟ قال: كنت أقول له: هذا المسيح تعبده النصارى واليهود تعبد عزيرًا، أفهما من حصب جهنم؟ فعجبت قريش من مقالته، ورأوا أن محمدًا قد خُصم، فأنزل الله تعالى: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾

ويؤيد ما ذكر أعلاه ما ورد في الجزء الأول من كتاب الشخصية الاسلامية صفحة 54 موضوع (نشأة المتكلمين ومنهجهم) ما يلي: "وهكذا وردت آيات في اللقرآن في نواح يظهر فيها التناقض وقد سماها القرآن **بالمتشابهات** قال تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾ وحين نزلت هذه الآيات وبلغها الرسول للناس وآمن بها المسلمون وحفظوها عن ظهر قلب لم تثر فيهم أي بحث أو جدال ولم يروا فيها أي تناقض يحتاج إلى التوفيق، **بل فهموا كل آية في**

الجانب الذي جاءت تصفه أو تقرره فكانت منسجمة في واقعها وفي نفوسهم، **وقد آمنوا بها وصدقوها وفهموها فهما مجملا واكتفوا بهذا الفهم واعتبروها وصفا لو اقع أو تقريرا لحقائق**، وكان كثير من ذوي العقول لا يستسيغ الدخول في تفصيل هذه المتشابهات والجدال فيها ويرى ان ذلك ليس من مصلحة الاسلام ففهم المعنى الاجمالي لكل من فهم بمقدار ما فهم يغنيه عن الدخول في التفصيلات والتفريعات".

وهذا الاقتباس يتعارض مع رأي العلامة النبهاني المذكور في بحث المنطوق والمفهوم الوارد في الجزء الثالث من الشخصية، من أن تأويل المتشابهات بمعنى فهم معناها أي تفسيرها، فهنا يقول النبهاني بأن **التفسير قد حصل بفهم الألفاظ وفهم المعنى الاجمالي للكلام**، ولكن تأويل المعنى والدخول في التفريعات والتفصيلات **غير ممكن، علاوة على أنه مذموم ويخالف منهج القرآن**.

أسباب نزول الآيات

الآيات الأولى من سورة آل عمران إلى بضع وثمانين آية منها قد نزلت في مناسبة قدوم وفد من نصارى نجران اليمن في السنة التاسعة للهجرة. فالآيات جاءت لتعالج مسألة التحريف في معاني الآيات العقائدية التي تخبر عن المغيبات، خصوصا فيما يتعلق بمجادلة ودعاوى وفد نصارى نجران مع الرسول عليه السلام حول طبيعة سيدنا عيسى عليه السلام، فهذه الآيات بجملتها داخلة في إطار هذه المناسبة. وقد ورد فيها آية المباهلة للنصارى بشأن عيسى عيه السلام.

فالآيات تتوعد أصحاب القلوب الزائغة منحرفي العقيدة الذين جادلوا رسول الله ﷺ في عيسى عليه السلام فتبعوا وتمسكوا بآيات متشابهات تذكر بأن عيسى كلمة الله التي ألقاها إلى مريم وروح منه، وتركوا الآيات المحكمات التي تثبت لله الوحدانية وتنفي عنه الولد والزوجة والشريك وتثبت أن عيسى عبد الله ورسوله.

وتفصل الآيات الأسباب الدافعة لهم بأنها ابتغاء فتنة الناس عن دين الإسلام بتشكيكهم في القرآن وسيدنا محمد وابتغاء تأويل متشابه القرآن بتحريف معانيه ونسبة عيسى إلى الله بأنه كلامه وروح منه، وهذا فيه ادعاء بأن عيسى يحمل صفات الالوهية وأنه جزء من ذات الله، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا!

وهذا بالضبط ما تذكره الآيات اللاحقة في نفس سورة آل عمران: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون (59) الحق من ربك فلا تكن من الممترين (60) فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين (61)﴾ وهي آيات المباهلة لنصارى نجران، فبعد تبيان الآيات للحق في شأن عيسى عليه السلام تكون المحاججة في طبيعة عيسى (ناسوته ولاهوته) بعد هذا العلم هو من المراء والفتنة.

فمن دراسة أسباب النزول يتضح لنا أن الآيات نزلت لتبيان مسائل عقائدية تخص سيدنا عيسى عليه السلام واختلاف النصارى فيه، ولا يتعلق نزولها بمسائل الزيغ في تأويل أحكام شرعية. ومما يدلل على ذلك أيضا أن موضوع الزيغ القلبي يختص بانحراف العقائد، وأن المقابل لهذا الزيغ هو الثبات على الهدى الذي ورد في دعاء الراسخين في العلم. وبما أن التأويل قد ورد في هذه المناسبة فيكون المقصود به ما يتعلق بحقيقة الغيب في طبيعة سيدنا عيسى وغير ذلك من المغيبات.

ويؤيد هذا الفهم لمعنى تأويل المتشابه، حديث عائشة رضي الله عنها الذي رواه البخاري قالت «تلا رسول الله ﷺ هذه الآية ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات ... إلا أولو الألباب﴾ قالت قال رسول الله ﷺ: فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم»، وفي رواية "يجادلون".

ويؤيده كذلك حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال: «جلست في عهد رسول الله ـ ﷺ ـ مجلسا، ما جلست قبله ولا بعده أغبط عندي منه: خرج نبي الله ـ ﷺ وأناس عند حجرته يتجادلون بالقرآن، فخرج من البيت كأنما رضح في وجهه حب الرمان، أو كأنما يقطر من وجهه الدم، فقال: " يا قوم، أبهذا أمرتم، أن تجادلوا بالقرآن، بعضه ببعض، إن القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضا، وإن كان متشابها فآمنوا به» رواه الطبراني في المعجم الأوسط.

فهذان الحديثان يبينان بأن من طريقة الزائغين اتباع المتشابه والمجادلة فيه ليكذب كتاب الله بعضه بعضا، وأن طريقة الراسخين في العلم هي الحذر والابتعاد عن الجدال وتتبع المتشابهات حيث إن الله أمرهم بأن يؤمنوا بالمتشابه وبأن يصدق القرآن بعضه بعضا أي انهم يرفضون المعاني المحتملة للآيات المتشابهات التي تعارض المعاني القطعية للمحكمات.

التفسير الموضوعي والسياق العام للآيات

إن النظرة العميقة المستنيرة لفهم آي القرآن وتفسيره تكون بالنظر إليه بأنه قطعة واحدة يتكون من أجزاء مترابطة بعضها ببعض وأنه مسبوك سبكا محكما، أي يجب النظر للنص بأنه نسيج محكم الصنع، وإذا أردنا فهم جزئية منه فعلينا النظر بعمق في السياق العام للآيات أي ربط هذه الجزئية بما قبلها وما بعدها. وأحد أسباب سوء الفهم للنصوص بأن ينظر إليها بأنها أجزاء غير مترابطة.

أما الأمر الثاني في هذه النظرة العميقة فهو أنه لا بد من إدراك أسلوب القرآن في عرض التقسيمات والمتقابلات، ولا يخفى على ذوي البصائر ما في ذلك من تحفيز للعقل على التفكر والتدبر في المعاني وكما قال الشاعر "والضد يظهر حسنه الضد"، فعندما يعرض القرآن أوصاف أهل الجنة وتنعمهم فيها، يقابل ذلك بذكر أوصاف أهل النار وعذابهم فيها، وعندما يعرض علينا أعمال أهل التقوى، يعرض علينا أعمال أهل الفسق وهكذا، وهذا أمر مشهور مضطرد في القرآن ويكاد يكون من سنن القرآن. وكثيرا ما يستعمل القرآن حرفين معروفين في ذلك هما: "أمّا وإمّا" لتفصيل هذه الصور المتقابلة والتقسيمات.

وبتدبر الآية 7 من سورة آل عمران نجد أن الآيات تخبرنا بأن من طبيعة القرآن الذي أنزله أن فيه المحكم والمتشابه، فأما زائغو القلوب منحرفو العقيدة فيتركون الأصول الواضحة الدقيقة المحكمة التي تقوم عليها العقيدة والشريعة والمنهاج العملي للحياة ﴿أم الكتاب﴾، ويجرون وراء المتشابه لأنهم يجدون فيه مجالا لإيقاع الفتنة بالتأويلات المزلزلة للعقيدة، والاختلافات التي تنشأ عن بلبلة الفكر، نتيجة إقحامه فيما لا مجال للفكر في تأويله، ولذلك لا يعلم تأويل المتشابه إلا الله وحده!

وبذلك يتضح لنا من السياق العام والتفسير الموضوعي بالإضافة إلى ما ذكر أعلاه من أسباب النزول بأن تأويل المتشابه لا يتعلق بفهم وتأويل الأحكام الشرعية، بل يتعلق بقيام بعض الناس الزائغة قلوبهم وعقائدهم بترك الآيات المحكمات الواضحات البينات والعدول عنها بتتبع المتشابهات التي لا تتضح معانيها الحقيقية للبشر لأنها ذات دلالات

ومعاني خفية على الناس لتعلقها بالمغيبات عن الحس ويقومون بإبراز تأويلات ومعاني منحرفة لهذه الآيات تدعم وتبرر اعتقاداتهم الفاسدة وتشكك الناس وتفتنهم عن دين الإسلام والحقيقة أن تأويل المتشابهات هو من علم الغيب الذي لا يعلمه إلا الله فقط.

منهج التعامل مع متشابه القرآن

اتضح لنا من اللغة ودراسة السياق أن الآيات جاءت تفصِّل ثم تذم وتمدح منهجين متقابلين في التعامل مع نصوص القرآن، فهناك صنفان من الناس لهما منهجان مختلفان في التعامل مع النصوص المحكمة والمتشابهة. فتذم الآية الصنف الأول وهم الذين في قلوبهم زيغ أي انحراف في العقيدة، وتذكر طريقة تعاملهم الزائغة مع النصوص، حيث إنهم يتركون المحكمات الواضحات البينات ويتبعون المتشابهات، وغرضهم من ذلك أمران:

- الأول: ابتغاء ايجاد الفتنة، وفتنة الناس عن الدين أشد من القتل، أي أن هدفهم التشكيك لصرف الناس عن دين الله الحق ورسول الله الحق، والتشكيك يكون من خلال إبراز وجود التناقضات في القرآن ليضرب كلام الله بعضه بعضا!
- والثاني: ابتغاء تأويل المتشابهات، باستخراج معاني محتملة من النصوص المتشابهة لتبرير بعض اعتقاداتهم الفاسدة التي تخالف الآيات المحكمات التي تركوا اتباعها، ولو رجعوا للمحكمات وآمنوا بها لأبطلت تلك المعاني المحتملة الفاسدة التي استخرجوها من هذه النصوص المتشابهة، فانطبق بذلك عليهم قوله تعالى: ﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض﴾.

وأما الصنف الثاني من الناس الذين قسمتهم الآية ومدحتهم وجاءت بتفصيل طريقة تعاملهم مع النصوص المتشابهة، فهم الراسخون في العلم، ومنهجهم هو الآتي:

- الإيمان بأن قسمي المحكم والمتشابه هما من عند الله، فهم يؤمنون بالكتاب كله وليس ببعضه خلافا لطريقة الزائغين.
- أنهم لا يخوضون في الآيات المتشابهة ابتغاء معرفة حقيقتها ومآلاتها وماهيتها فهذا زيغ عن الهدى، وهم يسلمون بأن علم ومآل المتشابهات الغيبية الحقيقي هو عند الله تعالى فقط.
- وخلافا لطريقة الزائغين، فهم يرفضون أية معاني محتملة للآيات المتشابهات إذا تعارضت مع المحكمات، ويتبعون ويتمسكون بالآيات المحكمات، ويفسرون معاني المتشابهات بردها إلى المحكمات.

ومما يستفاد من هذا التقسيم والوصف لمناهج التعامل مع المتشابهات، هو لزوم ترك منهج الزائغة قلوبهم في تعاملهم مع المتشابه واتباع منهج الراسخين في العلم، ذلك أنه يعول في تصديق المتشابه على الإيمان بصدق مصدره، والتسليم بأن الله هو الذي يعلم "الحق" كله، بينما الإدراك البشري نسبي محدود المجال. وليس من وظيفة العقل البشري ولا في طوقه أن يبحث عن أسبابه وعلله، ومن علامات الرسوخ في العلم أن لا يخوض العقل فيما لا مجال فيه للعلم.

والخلاصة من ذلك أن البحث في العقائد الغيبية يجب الرجوع فيه إلى الآيات المحكمات البينات، لأن المتشابهات من الغيبيات العقائدية التي لا قدرة للعقل على إدراك تأويلها، بمعنى حقيقتها وماهيتها ونتيجتها، فهذا الأمر اختص الله بعلمه،

وعلينا عدم التألي على مراد الله والتعامل مع المتشابهات بالتسليم والايمان، وتفويض معانيها الحقيقية إلى الله عز وجل. وبالتالي فهناك ضابطان للتعامل مع الآيات المتشابهة:

الأول: يجب استبعاد بعض المعاني التي تحتملها النصوص المتشابهة التي تتعارض مع المحكمات أي لا بد من حمل ورد المتشابه إلى المحكم كي لا يكذب القرآن بعضه بعضا.

الثاني: عدم الخوض في معرفة حقيقة الألفاظ التي يذكرها النص لأن حقيقتها غيبية لا يعلمها إلا الله، ووجب الاكتفاء بفهم المعنى الإجمالي وعدم تتبع المفردات وتفويض المعاني الحقيقية إلى الله تعالى.

ذكر العلامة النبهاني في الجزء الأول من كتاب الشخصية الاسلامية في موضوع التفسير صفحة 288: "كما أن في القرآن آيات متشابهة تشتبه معانيها على كثير من الناس، وخاصة الآيات التي تحتمل عدة معانٍ، أو يتحتم صرفها عن المعنى الظاهر لها إلى معنى آخر لتناقضه مع العقيدة التنزيهية"، فالتعامل إذن مع الآيات المتشابهة المتعلقة بالعقيدة لا يكون بحملها على معاني تتناقض مع التنزيه لله ولصفاته لأن ذلك من الفتنة وزيغ القلب، ويجب حمل معاني المتشابهات بردها إلى القطعيات العقائدية أي بما ينسجم مع المحكمات أم الكتاب، والتعبير بلفظة أم استعارة يراد بها أن هذه الآيات جماع الكتاب وأصله فهي بمنزلة الأم له كما يتعلق الولد بأمه ويفزع إليها في مهمه.

وقد ذكر العلامة النبهاني في الصفحة 177 من الجزء الثالث من كتاب الشخصية الاسلامية في موضوع المنطوق والمفهوم "وأما قوله تعالى ﴿طلعها كأنه رءوس الشياطين﴾ فإنه مفهوم للعرب، فإنه مثل في الاستقباح متداول بينهم، لأنهم يتخيلونه قبيحا، فيكون خطابا بما له معنى عند العرب وليس من المهمل". وهذا مثل ينطبق بالضبط على منهج التعامل مع تأويل المتشابهات بمعنى أن رؤوس الشياطين ليس لها واقع حسي عند العرب، فذات الشيطان هي من المغيبات، وطريقة تعاملنا مع ذلك هو بمعرفة مراد المعنى الإجمالي وليس تتبع حرفية الفاظه بأن الله يقصد قبح طلع شجرة الزقوم، وليس المطلوب هو محاولة الخوض في معرفة حقيقة رأس الشيطان وشكله وماهيته لأن ذلك مما يدخلنا في التأويل المذموم للمتشابهات. فلا يجوز تناول لفظة رأس الشيطان ثم محاولة تشبيهه مع طلع الأشجار التي يخيل إلينا بأنها تشبه شجرة الزقوم، فهذا تعامل فاسد وتأويل مذموم.

ويقول العلامة عطا ابو الرشتة في كتاب التيسير في أصول التفسير صفحة 36 "فإن الله قد قال عن هذا القرآن الكريم إنه كلام الله، فلا أزيد على ذلك ولا أبحث في كيفيته فهذا مغيب لا يستطيع العقل الخوض فيه بل المعول عليه في فهم المعنى (*وهذا هو التأويل) هو (النقل) من كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام. وهكذا عند البحث في صفات الله جل جلاله فلا أتجاوز ما تقتضيه اللغة في ذلك ولا أتجاوزها إلى البحث العقلي في كيفية هذه الصفات، لأن ذات الله وصفاته مغيبة عنا"

ويمكن تطبيق هذه المنهجية المستفادة من الآية على قضايا علم الكلام وما وقع فيه بعض أسلافنا من أخطاء منهجية تتعلق بقضايا العقائد الغيبية، كصفات الله والقضاء والقدر والهدى والضلال وغيرها من الأمور والتي لا مجال هنا لشرحها وتبيان الرأي الصواب فيها، وهذه المنهجية تتفق تماما على ما ذهبنا إليه عند تعاملنا مع هذه القضايا العقائدية وخصوصا كتاب الشخصية الجزء الأول.

الخلاصة:

يتبين لنا من تدبر الآيات من سورة آل عمران وفق المذكور اعلاه مايلي:

1. تدل اللغة على أن الواو في قوله والراسخون في العلم هي واو عطف تابعة لحرف التفصيل "أما"، وأن جملة "والراسخون في العلم" ليست معطوفة على لفظة الجلالة التي قبلها بل على جملة ﴿الذين في قلوبهم زيغ﴾، وبهذا يكون علم تأويل المتشابه الحقيقي هو لله وحده دون خلقه.
2. يدل التفسير الموضوعي والسياق العام للآيات على أن موضوعها يتناول العقيدة بما فيها من إيمان وتسليم وهدى وزيغ، وبالتالي فالمتشابهات هنا تختص بالعقائد الغيبية ولا تتعلق بمتشابهات الاحكام الشرعية.
3. أسباب نزول الآيات تتعلق بمجادلة نصارى نجران مع رسول الله عليه الصلاة والسلام حول طبيعة عيسى عليه السلام وأنه عبد لله وليس ابن الله ولا ثالث ثلاثة كما زعموا وفيها طلب المباهلة معهم، وهذا يدلنا على أن موضوع الآيات يتعلق بمسائل عقائدية غيبية فيكون معنى التأويل هنا هو معرفة حقيقة الامور ومعانيها الغيبية، ولا يقصد به التفسير.

وكذلك تبين لنا من تدبر معاني تأويل المتشابه من زاوية اللغة وأسباب النزول والسياق العام والتفسير الموضوعي بأن المعنى المقصود منه هو إعطاء معاني لأمور لا يقع عليها الحس من نصوص خفية ظنية الدلالة والتألي على مراد الله الحقيقي للوقائع التي تضمنها النص وهي أمور تختص بالغيبيات.

وفي النهاية يتبين لنا من خلال تدبر الآيات والنظر للموضوع من زوايا مختلفة وبشكل أوسع وأعمق من ناحية اللغة ومعاني التأويل والتشابه وأسباب النزول ثم بالتفسير الموضوعي والسياق العام للآيات بأن الصعيد الصحيح للبحث هو بحث معنى "تأويل المتشابه"، وهذا لا يقصد به فهم معاني الألفاظ وإنما يقصد به تتبع معاني وقائع غيبية ذكرتها النصوص ظنية الدلالة لا يعلم حقيقتها ومآلها إلا الله. وعليه فلا دليل في الآية على وجود ما لا يفهم معناه في القرآن، وبالتالي لا مهمل فيه. وبهذا يتضح لنا أن الله جعل القرآن للذكر والتدبر الميسر، ولا توجد فيه طلاسم ولا معاني مهملة لا يمكن فهمها، ولكن يجب الحذر من الخوض في الآيات المتشابهة التي تعبر عن العقائد الغيبية والاكتفاء بفهمها في إطار الآيات المحكمات كي لا يكذب القرآن بعضه بعضا، ويجب التعامل معها في سياق المعنى الإجمالي العام لها دون تتبع لمفرداتها، واستبعاد المعاني المحتملة التي تتعارض مع الآيات المحكمات.

إن الفوائد العظيمة التي استفدناها من تطبيق المنهجية التي تدلنا عليها الآيات في التعامل مع تأويل المتشابه هي منهجية الراسخين في العلم وليس منهج الزائغين، ويتبين لنا من منهجية الراسخين ضوابط التعامل مع المسائل الغيبية كصفات الله وباقي امور العقيدة كالقضاء والقدر، وفوائد هذه التطبيقات عظيمة وهي كنز لنا أصحاب الفكر المستنير.

اللهم آتنا من لدنك علما، واجعل فهمنا لآياتك على أحسن ما تحب وترضى، واجعلنا من أهل التقوى، ولا تجعل في قلوبنا زيغا يا رب العالمين"[152]

[152] الثلاثاء في 2016/06/14 يوسف نجيب الساريسي

الضابط السادس:

﴿تَاللهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ العَالَمِينَ﴾

إن الشريعة عيَّنت أن أسماء الله وصفاته مما لا تدركهُ الحواس، قال تعالى: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾[153]، ومما لا تعلمهُ العقول ولا تحيط به العلوم، قال تعالى: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾[154] ومما لا تتقربُ الأذهان إلى إدراكه بقياسه على مثله أو بمعيار شبيه له قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ،﴾[155]، **وأن الدخولَ في دائرة التفكير في ذات الله تسويةٌ لربِّ العالمين بما خلق** تعالى الله عنهُ علُوّاً كبيراً، قال تعالى: ﴿تَاللهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ العَالَمِينَ﴾[156]. وهذا بقدرِ تعلق الاسم والصفة بالذات الإلهية أو محاولة دراستها بمعزلٍ عن سياق النص ودلالته.

وأما ما جاءَ في السمع من ذكر أسماء الله وصفاته في خطاب الشارع، في دلالة سياقه للمستمع أو من في حكمه، لم يُلفت النظر فيه إلى أكثر من ذكر الأسماء والصفات في محل الشُّكر والحمد والذكر والدعاء،[157]

---

[153] الأنعام 103

[154]) طه / 110.

[155]) الشورى/ 11.

[156]) الشعراء/ 98.

[157]) مناهج الأدلة في بحث أسماء الله وصفاته لهشام البدراني.

المبحث الخامس:

ماذا نعني بالصفات؟ وما هي تقسيمات الفرق المختلفة للصفات

فماذا نعني بقولنا: الصفات؟

قال ابن فارس: "(وصف) الواو والصاد والفاء: أصلٌ واحد، هو تحْليَةُ الشَّيء. ووصَفْتُه أصِفُه وَصْفاً. والصِّفَة: الأمَارة اللازِمةُ للشّيء، كما يقال وَزَنتُه وَزْناً، والزِّنَة: قَدْرُ الشَّيء. يقال اتَّصَفَ الشَّيءُ في عَينِ النّاظر: احتَملَ أن يُوصَف[158].

قال ابن منظور: وَصَفَ الشيءَ له وعليه وصْفاً وصِفَةً: حَلاَّه، والهاء عوض من الواو، وقيل: الوصف المصدر والصِّفةُ الحِلْية، الليث: الوصف: وصفك الشيء بحِلْيته ونَعْته. وتواصَفُوا الشيءَ من الوصف. وقوله عز وجل: ﴿وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾؛ أَراد ما تصفونه من الكذب. واستوْصَفَه الشيءَ: سأَله أَن يَصفه له.

واتَّصَف الشيءُ: أَمكن وصْفُهُ، وقوله في حديث عمر، رضي الله عنه: إن لا يَشِفّ فإنه يَصِفُ أَي يصفها، يريد الثوب الرقيق إن لم يبن منه الجَسد فإنه لرقَّته يصف البدن فيظهر منه حَجْم الأَعضاء، فشبّه ذلك بالصفة كما يصف الرجل سِلْعَته"[159]..

قال الجرجاني في التعريفات: "الوصف: عبارة عما دل على الذات باعتبار معنى هو المقصود من جوهر حروفه، أي يدل على الذات بصفة، كأحمر، فإنه بجوهر حروفه يدل على معنى مقصود، وهو الحمرة، فالوصف والصفة مصدران، كالوعد والعدة،[160] وصفَ الشيءَ يصفِهُ وَصْفًا وصِفَةً نَعَتَهُ بما فيهِ وحلّاهُ. ويقال الصِفَة إنما هي في الحال المنتقلة والنَعْت بما كان في خَلْق أو خُلُقٍ، الصِفَة مصدر وما يقوم بالموصوف كالعِلم والسواد. أو هي الإمارة والحِليَة اللازمة بذات الموصوف الذي يُعرَف بها".

<u>وبناء على هذه المعاني اللغوية، يتبين جواز بحث موضوع الصفات، والتعرف على الله تعالى بما يصفه أي بما وصف به نفسه من صفات تدل على معاني مقصودة له تعالى وإن لم نقف على دقيقها، فهي على مراد قائلها تبارك وتعالى.</u>

---

[158]) معجم مقاييس اللغة

[159]) لسان العرب

[160]) التعريفات للجرجاني

تقسيمات الصفات:

تعريف الصفات:

"والصفات قد تكون مما فيه قوام الشيء، أي أن لا يقوم الشيء إلا بوجود تلك الصفة فيه، أو أن تكون من لوازم تصوره، وقد لا تكون كذلك، أي قد لا تكون مما فيه قوام الشيء أو أن تكون من لوازم تصوره.

فالإنسان قد يكون أحمر الوجه، أو أسود الشعر، أو طويلا، أو قصيرا، فهذه الصفات ليست مما فيه قوام الشيء أو من لوازم تصوره، وقد استفدنا منها في تمييز الشيء عن غيره، سواء لتمييز حادثين لنفس الشيء عن بعضهما، أو لتمييز جسمين عن بعضهما، فتميز الإنسان الأبيض عن الأصفر باستعمال هذه الصفات، أو تمييز انتقال الشخص من مرحلة الطفولة لمرحلة النضج بتغيرات صوته أو طوله، ومثل هذه الصفات نسميها بالصفات الطارئة أو المفارقة.

أما النوع الثاني من الصفات فهي ما يسمى بالصفات الدائمة في الشيء كالسيولة للماء والصلابة بالنسبة للأشياء....

وهناك نوع أخر وهو خاص من الجنس الثاني من الصفات وهي الصفات اللازمة، وهي ما لا يمكن تصور الشيء إلا بها كالأبعاد بالنسبة للأشياء، أي الطول والعرض والارتفاع والحجم وما شابهها.

والنوع الأخير من الصفات، وهو خاص ببعض صفات الله وهي نوع خاص نسميه الصفات الواجبة[161]، وتختلف اختلافا كليا عن اللازمة، فالواجبة ما لا يمكن تصور عدمها وليس لتصورها علاقة بتصور الذات كما مر في اللازمة[162]. وقد أخذنا هذا الفهم من فهمنا لثلاثة مصطلحات: الواجب، المستحيل، والممكن"[163].

---

161) يقسمها البعض إلى نفسية ومعنوية.

162) عن بحث في موضوع الصفات في منتدى العقاب.

163) أنظر بحثه بالتفصيل في متن كتابنا: نشأة الكون والحياة دليل عقلي علمي حسي على وجود الخالق، موقف العقل والعلم من وجود من بيده ملكوت السموات والأرض

تقسيم الأشاعرة للصفات:

قال الدكتور البوطي في كتاب كبرى اليقينيات الكونية: "يجب أن تعلم في كلمة جامعة مجملة، أن الله عز وجل متصف بكل صفات الكمال، ومنزه عن جميع صفات النقصان، ... وقد وصف الله تعالى نفسه في كتابه الكريم بصفات كثيرة مختلفة، إلا أن جزئيات هذه الصفات كلها تلتقي ضمن عشرين صفة رئيسية ثبتت بدلالة الكتاب وبالبراهين القاطعة. وقد قسموا هذه الصفات إلى أربعة أقسام هي:

الصفة النفسية، والصفات السلبية، وصفات المعاني، والصفات المعنوية.

أما الصفة النفسية، فالمراد بها صفة ثبوتية يدل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليها، وهي صفة واحدة وهي **الوجود**.

وأما الصفات السلبية، فهي كل صفة مدلولها عدم أمر لا يليق بالله سبحانه، وهناك خمس صفات هي أمهات الصفات السلبية كلها، فيكتفى بها عما سواها وهي: الوحدانية، والقدم، والبقاء، والقيام بالذات، والمخالفة للحوادث.

وأما صفات المعاني فهي كل صفة قائمة بذات الله، تستلزم حكما معينا له، كصفة العلم، فهي تستلزم أن يكون المتصف بها عليما، وتجتمع هذه الصفات في سبع رئيسية وهي العلم، والإرادة، والقدرة، والبصر، والسمع، والكلام، والحياة.

وأما الصفات المعنوية، فهي نتائج صفات المعاني، أي هي الأحكام التي تترتب على ثبوت صفات المعاني، فهي كونه جل جلاله قديرا، مريدا عليما سميعا بصيرا متكلما حيا".[164]

---

[164]) باختصار عن كبرى اليقينيات الكونية للبوطي.

صفات ذات وصفات أفعال:

قال الجويني في الإرشاد: "ثم جميع أسماء الرب سبحانه تنقسم إلى ما يدل على الذات، أو يدل على الصفات القديمة، وإلى ما يدل على الأفعال، أو يدل على النفي فيما يتقدس الباري سبحانه عنه".[165]

قال البيهقي: "صفات الله عز اسمه قسمان: أحدهما: صفات ذاته وهي ما استحقه فيما لم يزل ولا يزال والآخر: صفات فعله وهي ما استحقه فيما لا يزال دون الأزل، فلا يجوز وصفه إلا بما دل عليه كتاب الله تعالى أو سنة رسول الله ﷺ أو أجمع عليه سلف هذه الأمة ثم منه ما اقترنت به دلالة العقل كالحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والكلام[166] ونحو ذلك من صفات ذاته وكالخلق والرزق والإحياء والإماتة والعفو والعقوبة، ونحو ذلك من صفات فعله ومنه ما طريق إثباته ورود خبر الصادق به فقط كالوجه واليدين والعين[167] في صفات ذاته، وكالاستواء على العرش والإتيان والمجيء والنزول ونحو ذلك من صفات فعله، فثبتت هذه الصفات لورود الخبر بها على وجه لا يوجب التشبيه، ونعتقد في صفات ذاته أنها لم تزل موجودة بذاته ولا تزال موجودة به، ولا نقول فيها إنها هو ولا غيره، ولا هو هي ولا غيرها[168] ولله تعالى أسماء وصفات **يستحقها بذاته** لا أنها زيادة صفة على الذات كوصفنا إياه بأنه إله عزيز مجيد جليل عظيم ملك جبار متكبر شيء قديم، والاسم والمسمى فيها واحد ونعتقد في صفات فعله أنها بائنة عنه سبحانه ولا يحتاج في فعله إلى مباشرة: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ ونحن نشير في إثبات صفات الله تعالى ذكره إلى موضعه من كتاب الله عز وجل، وسنة رسول الله ﷺ"،[169]

صفات بائنة، وصفات لا تنفك عن الذات:

بقي أن نقول أن في بحث الصفات بحثٌ قوامه أن الصفات قد تنفك (قيل عنها: بائنة عنه) وقد لا تنفك عن الذات[170]،

---

165) الإرشاد للجويني 144.

166) وعدد صفات الذات سبعة هي المذكورة هنا.

167) وأولُ من عُرف عنه تسميةُ هذه المضافات بهذه التسمية (أي صفات) هو عبد الله بن كُلاب القطان، قال ابن السبكي في ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى 299/1: (أحد أئمة المتكلمين، وكُلّاب مثل خطاف لفظا ومعنى بضم الكاف وتشديد اللام لقب به لأنه كان لقوته في المناظرة يجتذب من يناظره كما يجتذب الكلاب الشيء.. ووفاة ابن كلاب فيما يظهر بعد الأربعين ومائتين بقليل.. ورأيت الإمام ضياء الدين الخطيب والد الإمام فخر الدين الرازي قد ذكر عبد الله ابن سعيد في آخر كتابه غاية المرام فقال ومن متكلمي أهل السنة في أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي الذي دمر المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببيانه..) وأنظر ترجمته في سير أعلام النبلاء 74/11 ولسان الميزان 290/3 أنظر التجسيم للدكتور صهيب السقار.

168) ومثل هذا البحث أي أن نقول لا هي هو ولا غيره، وما شابهها من أبحاث تقوم على قياس الله تعالى الذي لا يقع الحس عليه ولا على صفاته على الشاهد، ولا تقوم على بينة من علم مستند إلى قطعيات، والأصل عدم الخوض فيها من قريب أو بعيد، لأنه بحث في شيء لا يقع عليه الحس، وكل ما لا يقع عليه الحس لا مجال للعقل في بحثه ولا بوجه من الوجوه. على أن البحث في صفات الله هل هي عين الذات أم غير الذات، هو بحث في الذات، والبحث في الذات ممنوع أصلاً ومستحيل.

169) الأسماء والصفات للإمام البيهقي رحمه الله تعالى.

170) وهذا البحث أيضا فيه منزلق البحث في الذات وهو ممنوع، وفيه منطقة خاض فيها العلماء والمتكلمون تدور حول صفات الفعل، وهل يترتب عليها حدوث، وهي منطقة وعرة المسالك، وسنبين فيها إن شاء الله ما نطمئن إليه في موضعه.

صفات عقلية وصفات خبرية

ومن كلام ابن كلاب ظهر ما اشتهر بعده من تقسيم الصفات إلى صفات عقلية يمكن إثباتها بالعقل مع النقل وصفات خبرية يستقل الخبر بإثباتها ولا مدخل للعقل في إثباتها كاليد والوجه ونحوها. وكان هذا المذهب على ما يفهم من حكاية الإمام الأشعري مغايراً لقول أهل الحديث لكنه صار فيما بعد قولَ جمهور المحدثين لِما تميز به من تخلصه من الإلزامات والاعتراضات التي يثيرها المخالف وما تميز به من عدم الحاجة معه إلى كثير من الخوض في هذه المسألة في الاحتجاج ودفع الاعتراض كما سبق.

رأي المعتزلة:

بينا في فصل سابق جانبا من رأي المعتزلة في المسألة ونضيف عليه: يقول الأستاذ أحمد أمين في كتاب ضحى الإسلام: "ذلك أن القرآن صرح بأوصاف الله في مواضع متفرقة، وهذه الأوصاف تنحصر في سبع: العلم والحياة والقدرة والإرادة، والسمع والبصر والكلام، فتساءل المعتزلة بعد تقريرهم التوحيد بالمعنى الذي شرحناه: هل هذه الصفات هي الذات نفسها أم هي زائدة على الذات؟ وبعبارة أخرى: هل هذه الصفات لا توجب معنى جديدا خلاف الذات أو توجب معنى جديدا خلاف الذات؟

فهناك صفات سلبية لفظا ومعنى، لا تثبت شيئا إيجابيا مثل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وهناك صفات إيجابية لفظا سلبية معنى، وهي كذلك لا تثبت شيئا إيجابيا، كالوحدانية والقدم، فمعنى الوحدانية عدم الشريك، ومعنى القدم انعدام الأولية، وليست هذه هي محل نظر المعتزلة، وهناك صفات إيجابية لفظا ومعنى، كالإرادة والقدرة والعلم، فهل هي تثبت شيئا زائدا عن الذات؟ وهل الله عالم بعلم زائد على الذات، وقادر بقدرة زائدة عن الذات، وحي بحياة زائدة على الذات؟

فلما فسر المعتزلة التوحيد بالمعنى الذي ذكرنا كانوا مضطرين أن يقولوا إن ذات الله وصفاته شيء واحد، فالله حي عالم قادر بذاته لا بعلم وقدرة وحياة زائدة على ذاته، لأنه لو كان عالما بعلم زائد على ذاته، وحيا بحياة زائدة على ذاته كما هو الحال في الإنسان، للزم أن يكون هناك صفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذه هي حالة الأجسام، والله منزه عن الجسمية، ولو قلنا إن كل صفة قائمة بنفسها لتعددت القدماء، وبعبارة أخرى لتعددت الآلهة.

ثم اختلفت المعتزلة فيما بينهم في تفسير هذا الأصل، فكان أبو الهذيل العلاف يقول إنه عالم بعلم هو هو، وحي بحياة هي هو، فالعلم والقدرة والحياة هي نفس ذاته، وإنما اختلف التعبير لغرض، فإن قلت: "عالم" أثبت لله علما هو ذاته ونفيت عن ذاته الجهل، ودللت على أن هناك معلومات منكشفة لذاته، ويفهم من قول النظام أن صفات الله من حياة وقدرة وعلم وإرادة إنما هي كذلك صفات سلبية لا تقتضي للذات شيئا زائدا عليها، ومعنى عالم أن ذاته ليست بجاهلة، ومعنى قادر نفي العجز، ومعنى الحياة نفي الموت، وتعددت الصفات لاختلاف ما ينفى عن الذات، أما الذات نفسها فواحدة".[171] انتهى

---

171) أحمد أمين: ضحى الإسلام الجزء الثالث ص 30

وكما ترى فإن فساد القول جرى جراء قياس ما لا يقع الحس عليه على الشاهد، وقياس صفات الله تعالى على صفات البشر، وأن معنى العالم بأنه الذي لا يجهل، لا تضيف صفة مدح، أي أن نفي السوء لا يضفي صفة مدح، فمن أثبت العلم نفى الجهل، ومن نفى الجهل لم يثبت العلم[172] فقولك أن فلانا غير مريض، لا يعني بالضرورة أنه بوافر صحته، فقد يكون ضعيفا هزيلا، لكنه غير مصاب بالسكري ولا بالضغط، فتأمل كيف أن النفي لا يفضي إلى الوصف بالكمال.

مبحث في العلاقة بين الأسماء والصفات والذات:

قال ابن حزم في الفصل بين الملل: "وأما قولهم لو كان هو الله لكان الله عِلْمَاً فهذا لا يلزم على ما نبين بعد هذا إن شاء الله وجملة ذلك أننا لا نسمي الله عز وجل إلا بما سمى به نفسه ولم يسم نفسه عِلْماً ولا قُدْرة فلا يحل لأحد أن يسميه بذلك[173] وأما قولهم هل يفهم من قول القائل الله كالذي يفهم من قوله عالم فقط أو يفهم من قوله عالم معنى غير ما يفهم من قوله الله فجوابنا وبالله تعالى نتأيد أننا لا نفهم من قولنا قدير وعالم إذا أردنا بذلك الله تعالى إلا ما نفهم من قولنا الله فقط لأن كل ذلك أسماء أعلام لا مشتقة من صفة أصلاً[174] لكن إذا قلنا هو الله تعالى بكل شيء عليم ويعلم الغيب فإنما يفهم من كل ذلك أن ههنا له تعالى معلومات وأنه لا يخفى عليه شيء ولا يفهم منه البتة أن له علماً هو غيره[175] وهكذا نقول في يقدر وفي غير ذلك كله"[176]

حدثنا أحمد بن صالح، حدثنا ابن وهب، حدثنا عمرو، عن ابن أبي هلال، أن أبا الرجال محمد بن عبد الرحمن، حدثه عن أمه عمرة بنت عبد الرحمن، وكانت في حجر عائشة زوج النبي ﷺ، عن عائشة: «أن النبي ﷺ بعث رجلا على سرية، وكان يقرأ لأصحابه في صلاتهم فيختم ب﴿قل هو الله أحد﴾، فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي ﷺ، فقال: " سلوه لأي شيء يصنع ذلك؟ "، فسألوه، فقال: لأنها صفة الرحمن، وأنا أحب أن أقرأ بها، فقال النبي ﷺ: " أخبروه أن الله يحبه"» رواه البخاري ومسلم.

قال ابن حجر العسقلاني في تفسيره للحديث في كتاب فتح البّاري: "قوله (لأنها صفة الرحمن)

قال ابن التين: "إنما قال إنها صفة الرحمن؛ لأن فيها أسماءه وصفاته، وأسماؤه مشتقة من صفاته، وقال غيره: يحتمل أن يكون الصحابي المذكور قال ذلك مستندا لشيء سمعه من النبي ﷺ إما بطريق النصوصية وإما بطريق

---

172) أنظر الحيدة والاعتذار لعبد العزيز الكناني

173) سمى الله تعالى نفسه بالعالم، وبالقدير، وقد وصف ما عنده بأنه علم، فقال: ﴿أنزله بعلمه﴾ فيمكننا القول: علم الله.

174) هذا الكلام فيه نظر أيضا، ولا تؤيده اللغة العربية، إذ جرت الأسماء على تصريفات واشتقاقات الكلام من جذور لها معان تدل على صفات، ووردت في القرآن الكريم في معرض الكلام عن أحوال يتصف بها الرب سبحانه بصفات معينة مناسبة للسياق، كالسميع والبصير مثلا.

175) سبق ونقلنا كلام السادة الأشاعرة الذي يبين أن الصفات لا تعني بالضرورة أنها غيره! ومثل هذا الفهم يشبه ما عليه المعتزلة من أن الصفات تفضي إلى تعدد الذوات، وليس بصحيح.

176) الفصل بين الملل والأهواء والنحل لابن حزم الأندلسي.

الاستنباط، وقد أخرج البيهقي في "كتاب الأسماء والصفات" بسند حسن عن ابن عباس "أن اليهود أتوا النبي ﷺ فقالوا صف لنا ربك الذي تعبد" فأنزل الله عز وجل ﴿قل هو الله أحد﴾ إلى آخرها، فقال "هذه صفة ربي عز وجل""[177]

تقسيم الإمام البيهقي للصفات

قال البيهقي في الاعتقاد: "بَابُ بَيَانِ صِفَةِ الذَّاتِ وَصِفَةِ الْفِعْلِ

باب بيان صفة الذات وصفة الفعل قال الله جل ثناؤه: ﴿هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم، هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون، هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم﴾، فأشار في هذه الآيات إلى فصل أسماء الذات من أسماء الفعل على ما نبينه، إلى سائر ما ذكر في كتابه من أسماء الذات وأسماء الفعل، فلله عز اسمه أسماء وصفات، وأسماؤه صفاته، وصفاته أوصافه، وهي على قسمين: أحدهما صفات ذات، والآخر صفات فعل. فصفات ذاته ما يستحقه فيما لم يزل ولا يزال، وهو على قسمين: أحدهما عقلي، والآخر: سمعي. فالعقلي: ما كان طريق إثباته أدلة العقول مع ورود السمع به، وهو على قسمين: أحدهما ما يدل خبر المخبر به عنه، ووصف الواصف له به، على ذاته، كوصف الواصف له بأنه شيء، ذات، موجود، قديم، إله، ملك، قدوس، جليل، عظيم، متكبر، والاسم والمسمى في هذا القسم واحد. والثاني: ما يدل خبر المخبر به عنه، ووصف الواصف له به، على صفات زائدات على ذاته قائمات به، وهو كوصف الواصف له بأنه حي، عالم، قادر، مريد، سميع، بصير، متكلم، باق. فدلت هذه الأوصاف على صفات زائدة على ذاته قائمة به، كحياته وعلمه وقدرته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه وبقائه. والاسم في هذا القسم صفة قائمة بالمسمى لا يقال: إنها هي المسمى، ولا إنها غير المسمى.

وأما السمعي: فهو ما كان طريق إثباته الكتاب والسنة فقط، كالوجه واليدين والعين، وهذه أيضا صفات قائمة بذاته لا يقال فيها: إنها هي المسمى، ولا غير المسمى، ولا يجوز تكييفها، فالوجه له صفة وليست بصورة، واليدان له صفتان وليستا الجارحتين، والعين له صفة وليست بحدقة، وطريق إثباتها له صفات ذات ورد خبر الصادق به.

وأما صفات فعله: فهي تسميات مشتقة من أفعاله ورد السمع بها مستحقة له فيما لا يزال دون الأزل؛ لأن الأفعال التي اشتقت منها لم تكن في الأزل، وهو كوصف الواصف له بأنه خالق، رازق، محي، مميت، منعم، مفضل. فالتسمية في هذا القسم إن كانت من الله عز وجل فهي صفة قائمة بذاته، وهو كلامه، لا يقال: إنها المسمى، ولا غير المسمى. وإن كانت التسمية من المخلوق فهي فيها غير المسمى. ومن أصحابنا من ذهب إلى أن جميع أسمائه لذاته الذي له صفات الذات وصفات الفعل، فعلى هذا الاسم والمسمى في الجميع واحد والله أعلم، وعلى هذه الطريقة يدل كلام المتقدمين من أصحابنا". انتهى

وقال البيهقي في شعب الإيمان: "قال واعلم أن أسماء الله تعالى على ثلاثة أقسام.

قسم منها للذات وقسم لصفات الذات وقسم لصفات الفعل فالقسم الأول الاسم والمسمى واحد وهو مثل قديم وشيء وإله ومالك ومعنى قوله الاسم والمسمى أنه لا يثبت بالاسم زيادة صفة للمسمى بل هو اثبات للمسمى الثاني الاسم

---

[177] فتح الباري

صفة قائمة بالمسمى لا يقال إنها هي المسمى ولا يقال إنها غير المسمى وهو مثل العالم والقادر لأن الاسم هو العلم والقدرة القسم الثالث وهو من صفات الفعل فالاسم فيه غير المسمى وهو مثل الخالق والرازق لأن الخلق والرزق غيره فأما التسمية إذا كانت من المخلوق فهي فيها غير الاسم والمسمى وإذا كانت التسمية من الله عز وجل فإنها صفة قائمة بذاته وهي كلامه ولا يقال إنها المسمى ولا غير المسمى ولا يقال إنها العلم والقدرة وذهب بعض أصحابنا من أهل الحق في جميع أسماء الله عز وجل إلى أن الاسم والمسمى واحد قال والاسم في قولنا عالم وخالق لذات الباري التي لها صفات الذات مثل العلم والقدرة وصفات الفعل مثل الخلق والرزق قال ولا نقول لهذه الصفات إنها أسماء بل الاسم ذات الله الذي له هذه الصفات قال البيهقي رحمه الله وإلى هذا ذهب الحارث بن أسد المحاسبي". انتهى

تقسيم الإمام الجويني للصفات

قال الجويني في الإرشاد: "أسماء الرب سبحانه ثلاثة أقسام: من أسمائه ما نقول إنه هو هو، وهو كل ما دلت التسمية به على وجوده، ومن أسمائه ما نقول إنه غيره، وهو كل ما دلت التسمية به على فعل كالخالق والرازق، ومن أسمائه ما لا يقال إنه هو، ولا يقال إنه غيره، وهو كل ما دلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم والقادر.

وذكر بعض أئمتنا أن كل اسم هو المسمى بعينه، وصار إلى أن الرب سبحانه وتعالى إذا سمي خالقا فالخالق هو الاسم، وليس الخالق اسما للخلق، ولا الخلق اسما للخالق، وطرد ذلك في جميع الأقسام.

قال الجويني: والمرتضى عندنا طريقة شيخنا رضي الله عنه، فإن الأسماء تنزل منزلة الصفات، فإذا أطلقت ولم تقتض نفيا حملت على ثبوت متحقق، فإذا قلنا: الله الخالق، وجب صرف ذلك إلى ثبوتٍ وهو الخلق، وكان معنى الخالق من له الخلق، ولا ترجع من الخلق صفة متحققة إلى الذات، فلا يدل الخالق إلا على إثبات الخلق، ولذلك قال أئمتنا: لا يتصف الباري تعالى في أزله بكونه خالقا، إذ لا خلق في الأزل[178]، ولو وصف بذلك **على معنى أنه قادر** كان تجوزا، فخرج من ذلك أن العلم والقدرة كما كانا صفتين، فكذلك هما اسمان، والكلام في ذلك يؤول إلى التنازع في إطلاق اللفظ ومنع إطلاقه"[179].

تقسيم ابن كُلاَّب للصفات

لقد عمد ابن كُلّاب إلى النصوص التي اشتملت على بعض الألفاظ المتشابهة التي أضيفت إلى الله عز وجل وعَدَّها من صفاته.

وأولُ من عُرف عنه تسميةُ هذه المضافات بهذه التسمية هو عبد الله بن كُلاب القطان، وإنما عدها ابن كلاب من الصفات لغرضين، ليقابل بذلك ما انتشر في عصره من إثباتها على سبيل الجوارح والأعضاء، وليقطع المناظرة في هذه المسألة فكل ما أورده المناظر في هذه المسألة يرد عليه مثله إذا ثبت أنها من صفات الله عز وجل. فإذا قال المعارض مثلاً

---

178) والصواب عندي أن الخالق له صفة خالق منذ الأزل، وليس من الضرورة أن تتعلق الصفة بمقدور أو بمتَعَلَّقها حتى يتسمى صاحبها بها، فأنت تعلم بالنظر أن الإنسان القوي له وصف القوة وأنه قوي حتى وإن لم يصارع أحدا البتة! فإن قلت: كيف تقيس ما لا يقع الحس عليه على الشاهد، أو تضرب لله الأمثال؟ قلت إنما أردت بيان أن الصفة توجد وقد لا تتعلق بالموصوف، ولكنها موجودة، فهي صفة ذات أصلا، وصفة فعل إذا تعلقت بالفعل، ثم إن صفات الله تعالى لا تخضع للزمن حتى يقال مضى وقت لم يخلق فيه أو كانت هناك مدة زمنية بين الإرادة وبين تنفيذها، فالزمن لا يوجد إلا بوجود المكان والمادة والطاقة والقوى، ابتدأت اللحظات الزمنية النسبية بابتداء الكون ولم يكن قبل ذلك زمن، والله تعالى لا يخضع للزمن.

179) الإرشاد للجويني

الوجه يستلزم الأجزاء والأبعاضَ قيل الوجه صفة ولا تستلزم ذلك كما أثبتم العلم ولم يستلزم ذلك. ومن كلام ابن كلاب ظهر ما اشتهر بعده من تقسيم الصفات إلى صفات عقلية يمكن إثباتها بالعقل مع النقل وصفات خبرية يستقل الخبر بإثباتها ولا مدخل للعقل في إثباتها كاليد والوجه ونحوها. وكان هذا المذهب على ما يفهم من حكاية الإمام الأشعري مغايراً لقول أهل الحديث لكنه صار فيما بعد قولَ جمهور المحدثين لِما تميز به من تخلصه من الإلزامات والاعتراضات التي يثيرها المخالف وما تميز به من عدم الحاجة معه إلى كثير من الخوض في هذه المسألة في الاحتجاج ودفع الاعتراض كما سبق.

فالإمام الأشعري لما حكى قول ابن كلاب حكاه مقابلاً لقول المجسمة وقول أهل الحديث فقال: "قالت المجسمة له يدان ورجلان ووجه وعينان وجنب يذهبون إلى الجوارح والأعضاء. وقال أصحاب الحديث لسنا نقول في ذلك إلا ما قاله الله عز وجل أو جاءت به الرواية من رسول الله ﷺ فنقول وجه بلا كيف ويدان وعينان بلا كيف. وقال عبد الله بن كلاب أُطْلِقُ اليد والعين والوجه خبراً"[180] وقال أيضا: "وقال ابن كلاب في الوجه والعين واليدين إنها صفات لله لا هي الله ولا هي غيره كما قال في العلم والقدرة غير أنه تثبت هذه خبراً[181]"[182]

تقسيم الإمام الرازي للأسماء:

قال الرازي في تفسيره: "في أقسام الأسماء الواقعة على المسميات: اعلم أنها تسعة، فأولها: الاسم الواقع على الذات، وثانيها: الاسم الواقع على الشيء بحسب جزء من أجزاء ذاته كما إذا قلنا للجدار أنه جسم وجوهر، وثالثها: الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته كقولنا للشيء إنه أسود وأبيض وحار وبارد فإن السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقية قائمة بالذات لا تعلق لها بالأشياء الخارجية، ورابعها: الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة إضافية فقط كقولنا للشيء إنه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك، وخامسها: الاسم الواقع على الشيء بحسب حالة سلبية كقولنا إنه أعمى وفقير وقولنا إنه سليم عن الآفات خال عن المخالفات، وسادسها: الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة إضافية كقولنا للشيء إنه عالم وقادر فإن العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها إضافة إلى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها إضافة إلى المقدورات، وسابعها: الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية كالمفهوم من مجموع قولنا قادر لا يعجز عن شيء وعالم لا يجهل شيئا. وثامنها: الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة إضافية مع صفة سلبية مثل لفظ الأول فإنه عبارة عن مجموع أمرين: أحدهما: أن يكون سابقا على غيره وهو صفة إضافية. والثاني: أن لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية، ومثل القيوم فإن معناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره فقيامه بنفسه أنه لا يحتاج إلى غيره وتقويمه لغيره احتياج غيره إليه، والأول: سلب، والثاني: إضافة، وتاسعها: الاسم الواقع على الشيء بحسب مجموع صفة حقيقية وإضافية وسلبية، فهذا هو القول في تقسيم الأسماء، وسواء كان الاسم إسما لله سبحانه وتعالى أو لغيره من أقسام المحادثات فإنه لا يوجد قسم آخر من أقسام الأسماء غير ما ذكرناه".[183]

---

[180]) مقالات الإسلاميين 217

[181]) المصدر السابق1/548 وأنظر أيضا 1/169

[182]) صهيب السقار التجسيم

[183]) التفسير الكبير للرازي

الرأي الصحيح للعلاقة بين الذات والصفات:

لقد سبق أن نقلنا طرفا من الجدال القديم حول هل الصفات عين الذات أم غير الذات؟ أم هي لا هو ولا غيره؟، وهل يستلزم من القول بالصفات القول بتعدد القدماء، ونقلنا رأي الأشاعرة، والمعتزلة في الموضوع، وملنا إلى الرأي القائل بأن تعدد الصفات لا يفضي إلى القول بتعدد الذوات، ولكن مع هذا، فإن البحث في مثل هذه المسألة بحث في ذات الله تبارك وتعالى، وفي صفاته، من غير معلومات مسبقة قطعية، ولا يقاس على ذوات البشر وصفاتهم، ليستطيع المرء الخروج بنتيجة قطعية صالحة للاعتقاد، ولم يرد هذا البحث عن رسول الله ﷺ، ولا عن صحابته النجب، **فيكون القول الفصل فيه هو إثبات صفات الله تبارك وتعالى التي أثبتها لنفسه، وأما العلاقة بينها وبين الذات فلما لم ترد بخبر قطعي فيجب التوقف عن الخوض فيها، مع القطع بوحدانية الله تعالى وأن صفاته ليست شركاء له!.**

ثم إن إدراك ماهية الصفات، لتبحث عن علاقتها بالذات، لا بد أن يصل لمرحلة التصديق، المسبوقة بالتصور، والتصديق بالشيء فرع من تصوره، فلا بد إذن من تصور ماهية المحكوم به والمحكوم عليه، وهو محال في حق المولى عز وجل، لأنه بحث في شيء لا يقع عليه الحس، وكل ما لا يقع عليه الحس لا مجال للعقل في بحثه ولا بوجه من الوجوه. قال النبهاني رحمه الله: "على أن البحث في صفات الله هل هي عين الذات أم غير الذات، هو بحث في الذات، والبحث في الذات ممنوع أصلاً ومستحيل"[184].

الاسم والمسمى

التسمية هي وضع الاسم للمسمى، والاسم ما دل على ذات سواء كان علَماً مثل لفظ «الله»، ومثل اسم: الشمس، والقمر، أو كان صِفَةً مثل الصفات العُلى (كالرؤوف الودود) وهي الأسماء الحسنى، فأيّ اسم قَدَّرتَ من أسماء الله فهو دال على ذات الله تعالى.

وليكن واضحا في ذهنك أن الاسم غير المسمى، بل هو عَلَمٌ عليه، يدل عليه، فسواء قلت: الله، أم قلت: الرحمن، فإنما تسمي الله تعالى بأسماء حسنى، وهذه الأسماء لذات علية، هي ذات الرب سبحانه وتعالى.

والاسم – نعني به هنا ما تعلق بالمخلوقات- قطعا ليس هو المسمى، فقد تسمي المدينة: مكة، أو أم القرى، أو غير ذلك، فلا يتغير من واقعها شيء بتغير الاسم، بل هو الفاظ مخصوصة بالوضع والاصطلاح لتكون علامة أو سمة على الذات المسماة، وقد يكون له من اسمه نصيب، إن كان اسم علم، أو يدل الاسم على ما في الشيء من صفات وهيئات، كإطلاق العرب على الأسد اسم الليث أو الهزبر أو حيدرة.

اشتقاق الاسم:

قال الرازي في تفسير سورة الفاتحة:

"المسألة الثالثة: في اشتقاقه قولان: قال البصريون: هو مشتق من سما يسمو إذا علا وظهر، فاسم الشيء ما علاه حتى ظهر ذلك الشيء به، وأقول: اللفظ معرف للمعنى، ومعرف الشيء متقدم في المعلومية على المعرف، فلا جرم كان الاسم

[184]) الشخصية الإسلامية الجزء الأول باب صفات الله.

عالياً على المعنى ومتقدماً عليه، وقال الكوفيون: هو مشتق من وسم يسم سمة، والسمة العلامة، فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى، حجة البصريين لو كان اشتقاق الاسم من السمة لكان تصغيره وسيماً وجمعه أوساماً."

ويقول: المسألة الأولى: قالت الحشوية والكرامية والأشعرية: الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة: الاسم غير المسمى ونفس التسمية، والمختار عندنا أن الاسم غير المسمى وغير التسمية.

المسألة الثالثة: في ذكر الدلائل الدالة على أن الاسم لا يجوز أن يكون هو المسمى، وفيه وجوه:

السادس: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ وقوله ﷺ: «إن لله تعالى تسعة وتسعين اسماً» فههنا الأسماء كثيرة والمسمى واحد/ وهو الله عزّ وجلّ.

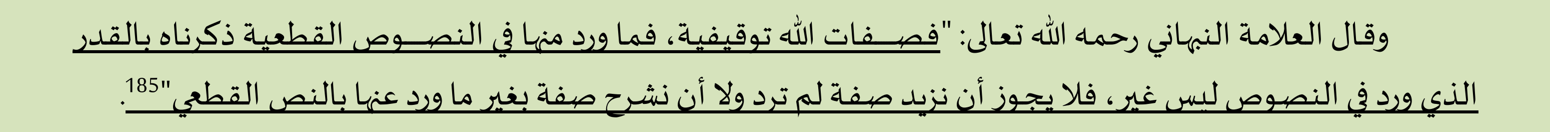
السابع: أن قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ وقوله: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾ ففي هذه الآيات يقتضي إضافة الاسم إلى الله تعالى وإضافة الشيء إلى نفسه محال.

العاشر: قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (الأعراف: 180) أمرنا بأن ندعو الله بأسمائه فالاسم آلة الدعاء، والمدعو هو الله تعالى، والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ الذي يحصل به الدعاء معلوم بالضرورة.

الحجة الثالثة: لفظ الشيء لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح والثناء، وأسماء الله تعالى يجب كونها كذلك ينتج أن لفظ الشيء ليس اسماً لله تعالى: أما قولنا إن اسم الشيء لا يفيد المدح والجلال فظاهر، وذلك لأن المفهوم من لفظ الشيء قدر مشترك بين الذرة الحقيرة وبين أشرف الأشياء، وإذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشيء حاصلاً في أخس الأشياء وذلك يدل على أن اسم الشيء لا يفيد صفة المدح والجلال، وأما قولنا: إن أسماء الله يجب أن تكون دالة على صفة المدح والجلال، فالدليل ليه قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أسمائه﴾ (الأعراف: 180) والاستدلال بالآية أن كون الأسماء حسنة لا معنى له إلا كونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة، فإذا لم يدل الاسم على هذا المعنى لم يكن الاسم حسناً ثم أنه تعالى أمرنا بأن ندعوه بهذه الأسماء ثم قال بعد ذلك ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أسمائه﴾ وهذا كالتنبيه على أن من دعاه بغير تلك الأسماء الحسنة فقد ألحد في أسماء الله، فتصير هذه الآية دالة دلالة قوية على أنه ليس للعبد أن يدعو الله إلا بالأسماء الحسنى الدالة على صفات الجلال والمدح، وإذا ثبت هاتان المقدمتان فقد حصل المطلوب".

الأسماء توقيفية فهل الصفات كذلك؟

وقال الرازي: "المسألة الأولى: اختلف العلماء في أن أسماء الله تعالى توقيفية أم اصطلاحية، قال بعضهم لا يجوز إطلاق شيء من الأسماء والصفات على الله تعالى إلا إذا كان وارداً في القرآن والأحاديث الصحيحة، وقال آخرون: كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفاته فهو جائز، وإلا فلا، وقال الشيخ الغزالي رحمة الله عليه: الاسم غير، والصفة غير، فاسمي محمد، واسمك أبو بكر، فهذا من باب الأسماء، وأما الصفات فمثل وصف هذا الإنسان بكونه طويلاً فقيهاً كذا وكذا، إذا عرفت هذا الفرق فيقال: أما إطلاق الاسم على الله فلا يجوز إلا عند وروده في القرآن والخبر، وأما الصفات فإنه لا يتوقف على التوقيف". انتهى،



وقال العلامة النبهاني رحمه الله تعالى: "فصـــفات الله توقيفية، فما ورد منها في النصــوص القطعية ذكرناه بالقدر الذي ورد في النصوص ليس غير، فلا يجوز أن نزيد صفة لم ترد ولا أن نشرح صفة بغير ما ورد عنها بالنص القطعي"[185].

[185] الشخصية الإسلامية الجزء الأول باب الصفات، وبحث الألوهية ومعناها يقتضي القول بأن الله تعالى أزلي، وأنه واجب الوجود، وما إلى ذلك، فهذا من مقتضيات البحث للوصـول إلى التدليل على وجود الخالق سـبحانه وتعالى، من باب سـلب صـفات النقص عنه وإثبات صـفات الكمال له، لكن في ضـمن إطار البحث العقلي الصحيح الذي يفسر الكون تفسيرا صحيحا بنفي اتصاف الخالق سبحانه بصفات لو اتصف بها لما كان واجب الوجود، فإطار البحث هو هذا.

المبحث السادس:

﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾:

﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾

وحتى نبحث مسألة الخلق بحثا مستنيرا، لا بد من إدراك أن الله تعالى أجمل في آيات من القرآن، وفصل في أخرى، فأطلق في المجملِ لفظَ الخلق على ما يدخل في عموم عملية الخلق، مما فصل في مواطن أخرى أنه يسمى اسما آخر غير الخلق، كالتصوير مثلا، وقد التبس مفهوم الخلق على كثير من أهل العلم، فلم يحسن فريق منهم فَهْمَ ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، أو فَهْمَ: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾، لأنهم لم يدرسوا تلك الآيات المجملة، في ظل المفصلة، بل بلغ الأمر ببعض المتكلمين أن منع وصف الله تعالى بالخالق في الأزل!![186] فكان حريًا بنا أن نضع فهما دقيقا لمفهوم الخلق، مستعينين بالله تبارك وتعالى، وقد علمنا أن لله تعالى أسماء تدل على مفاهيم دقيقة اختلطت أحيانا عند البعض، فأسقطوا مفهوم الإحياء مثلا على مفهوم الخلق، وهكذا، فكان لا بد من التفريق بين: الخالق، البارئ، المصور، المحيي، المميت، المبدئ، المعيد، البديع، فالق الحب والنوى، بامتياز كل منها في أداء معنى أدق ملتصق بموضوع الخلق والإحياء والإماتة والتصوير، لنفهم هذه المفاهيم العقدية فهما أدق، فيسهل علينا فهم إطلاق لفظ حيناً، وتضمنه لمعان كثيرة، ناب عنها، كإطلاق الخلق نيابة عن الإبداع، والإيجاد، والإحياء، أو أن يطلق لفظ الخلق حينًا آخر، فلا يراد تضمنه الإحياء، فيدق فهمنا لآيات كتاب ربنا، وبالله تعالى التوفيق القائل:

﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ الْخَالِقُ هنا المقدر. والْبارِئُ المنشئ المخترع. والْمُصَوِّرُ مصور الصور ومركبها على هيئات مختلفه. فالتصوير مرتب على الخلق والبراية وتابع لهما. ومعنى التصوير التخطيط والتشكيل... وقد جعل بعض الناس الخلق بمعنى التصوير، وليس كذلك، وإنما التصوير آخِرًا والتقدير أولا والبراية بينهما.[187]، من هنا فليس تصوير عيسى عليه سلام الله للطير على صورة الطير هي عملية الخلق، فالتصوير ليس هو الخلق، وخلق عيسى عليه السلام للطير، أطلق على عملية تضمنت الخلق، والإحياء، أي بث الحياة في الطير بعد النفخ، بإذن الله تعالى، فكما ترى أحيانا يطلق اللفظ المجمل على معان تفصيلية يتضمنها، دون الحاجة لتفصيل أنه خلق وأحيا، ولكن هذا لا يعني أن مفهوم الخلق هو هو مفهوم الإحياء، كما أن مفهوم الخلق ليس هو مفهوم التصوير.

---

[186]) قال الجويني في الإرشاد: "أسماء الرب سبحانه ثلاثة أقسام: من أسمائه ما نقول إنه هو هو، وهو كل ما دلت التسمية به على وجوده، ومن أسمائه ما نقول إنه غيره، وهو كل ما دلت التسمية به على فعل كالخالق والرازق، ومن أسمائه ما لا يقال إنه هو، ولا يقال إنه غيره، وهو كل ما دلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم والقادر؛ وذكر بعض أئمتنا أن كل اسم هو المسمى بعينه، وصار إلى أن الرب سبحانه وتعالى إذا سمي خالقا فالخالق هو الاسم، وليس الخالق اسما للخلق، ولا الخلق اسما للخالق، وطرد ذلك في جميع الأقسام.

قال الجويني: والمرتضى عندنا طريقة شيخنا رضي الله عنه، فإن الأسماء تنزل منزلة الصفات، فإذا أطلقت ولم تقتض نفيا حملت على ثبوت متحقق، فإذا قلنا: الله الخالق، وجب صرف ذلك إلى ثبوتٍ وهو الخلق، وكان معنى الخالق من له الخلق، ولا ترجع من الخلق صفة متحققة إلى الذات، فلا يدل الخالق إلا على إثبات الخلق، ولذلك قال أئمتنا: لا يتصف الباري تعالى في أزله بكونه خالقا، إذ لا خلق في الأزل، ولو وصف بذلك على معنى أنه قادر كان تجوزا، فخرج من ذلك أن العلم والقدرة كما كانا صفتين، فكذلك هما اسمان، والكلام في ذلك يؤول إلى التنازع في إطلاق اللفظ ومنع إطلاقه". انتهى: الإرشاد للجويني رحمه الله تعالى.

[187]) تفسير القرطبي.

الخلق يأتي على معان ثلاثة: أولها إيجاد ممكن الوجود، بعد أن كان عدما، والثاني: الإبداع، والتقدير، والثالث: الصيرورة، أو الاستحالة، بتصيير أو تحويل ممكنات الوجود خلقا آخر وفقا لإرادة الله وجريا على نظام السببية،[188]، ولكن ليست الصيرورة التي يتم فيها التصوير، كصورة العلقة والمضغة مثلا، ولا التشكيل كهيئة الطير مثلا، فهذا تصوير وليس خلقا، ولكن الصيرورة التي يحول فيها خصائص الخلايا **الحية** المنقسمة في الرحم، إلى خصائص أخرى، قابلة لاستقبال الحياة في الجنين، فالبُيَيْضَةُ المخصبة خليةٌ حيةٌ، قبل نفخ الروح فيها، أي قبل إحيائها، استمدت حياتها من حياة الوالدين، ولكن المخلوق الجنين لم تنفخ فيه الروح التي هي سر الحياة بعد، إلا بعد انتهاء مرحلة المضغة، عندها يكون الإحياء،

---

[188]) فالخصائص التي صار بها خلقا آخر، كانت معدومة من الخلق الأول الذي صيَّره الخالق سبحانه خلقا آخر، سواء كانت كلها معدومة، أو لزم اجتماعها على وفق قوانين معينة، في شروط معينة تجعلها صالحة لإنتاج الخلق الآخر، فكان هذا الاجتماع، عدما في الخلق الأصل، وبه صار الخلق الجديد خلقا آخر، أي يتوقف وجود الخلق الآخر عليه، فصح إطلاق الخلق عليه لأنه أوجد شيئا من بعد عدمه، وكان تصميم وتخطيط اجتماع عناصر مع بعض، بشكل معين، ضامنا لحصول الخلق الجديد على خصائص تؤهله للوظيفة التي وُجد من أجلها، وهذا التصميم محض خلق وإبداع من العدم،

فإن كان هذا العدم الذي سبق إيجاد أي موجود من غير نظام الوجود، أو مما لا تستطيعه المادة باجتماعها، كان الخلق مما لا يستطيعه إلا الله تعالى، وأما إن كانت صيرورةً وفق أنظمة الكون التي نظمها الله تعالى، اجتمعت فيها عناصر معينة، فأنتجت شيئا جديدا، كالهيدروجين والاكسجين والحرارة، بتفاعلها أنتجت الماء، وبالتفاعلات النووية تنشأ عن اجتماع نوى الهيدروجين نوى الهيليوم، وهكذا مما نظم الله به الكون، فيطلق على الصيرورة هذه خلقا، من باب أن الماء بخصائصه الجديدة، وجد بعد أن كان على صورة العناصر التي يتكون منها، ولكنه في ذلك كله، صار ماءا وفقا لقوانين نظم الله بها الوجود، وبتقدير الله تعالى أن الماء له خصائص معينة، ولغاية معينة، فهذا التقدير أيضا خلق، فالخلق ليس فقط من اجتماع المادة بالمادة، ولكنه من اجتماع المادة بالمادة وفق قوانين مفروضة على المادة من خالقها سبحانه، ووفق النظام الغائي الذي نظم الله به الموجودات، وفي هذا كله لا بد من وجود الإرادة، إرادة الخلق، لأن الأمور لا تتم وفق نظام آلي ذاتي، بل وفق إرادة الله تعالى، فتأمل في هذا بعمق لتقف على أبعاده،

وأما النوع الثالث، فأن يتصرف الإنسان مثلا بمواد يجمعها معا مستغلا القوانين التي نظم الله بها الكون، لينشئ نظاما، أو آلة، وفق فكرة يبتدعها، فيكون إطلاق الخلق عليه من باب المجاز، ولا يدخل في عمله هذا إيجاد شيء من العدم، بخلاف الخلق الذي يحتاج إيجاد شيء بعد أن كان عدما، فلا يستطيعه إلا الله تبارك وتعالى، ومثال ذلك أن الله تعالى خلق الماء، كما خلق النجوم، وكما خلق الكون، أي قدر أن الماء هو كذا، وحتى يتكون يجب اجتماع ذرتين من الهيدورجين مع ذرة من الاكسجين في ظل حرارة وشروط معينة، فكان هذا خلقا، ولكن قد يستطيع الناس إدراك سنن الله في خلقه، فيجمعوا الهيدروجين بالأكسجين، وينتجوا الماء، فلا يكون فعلهم هذا خلقا، من باب الإيجاد من العدم، إذ إن خلق الله كان فيه إيجاد الماء من العدم، أو تصيير ما في المادة من عناصر تتحد معا وفقا لقوانين قدرها الله تعالى لتنتج الماء، فهذا التصيير والتقدير ووضع القوانين ابتداء خلق، وفيه إيجاد القوانين من العدم، وفرض نظام معين من العدم، بخلاف فعل الإنسان حين يصنع الماء في المختبر، فإن خلقه للماء هنا يخلو من كل إيجاد من العدم، بل هو تصيير محض، ويطلق عليه الخلق مجازا لا حقيقة، وقد سبق وبينا أثر فرض الله تعالى لقوانين معينة على إنتاج الماء بخصائص معينة، وشرحنا ذلك بالتفصيل في إثباتنا لوجود الله تعالى في كتابنا نشأة الكون والحياة، وبينا فيما بيناه أثر اشتراك الكتروني الأكسجين في مستوى الطاقة المعين الذي يشترك فيه لإنتاج الماء، مع أنه يملك في مستوى الطاقة ذاك ستة الكترونات، كان من الممكن أن تشترك كلها لولا القانون الذي فرضه الله تعالى على هذا التفاعل، وعلى هذه الرابطة ليكون للماء خصائص معينة، قدرها رب العالمين، وقلنا: لاحظنا مثلا، فقط الكترونان من بين ستة الكترونات في المدار الأخير اشتركت في الرابطة التساهمية، فلم كان القانون الحاكم لهذه الرابطة يمنع اشتراك الالكترونات الأربعة الباقية؟ فكما نعلم فإن الكربون لديه أربعة الكترونات، وفي السلسلة الكربونية تجده يرتبط بكل الكترون مع الهيدروجين، فلم فُرض على الماء هذا القانون؟ ثم بفضل أنه لم تشترك الالكترونات الأربعة، أصبحت الزاوية في الرابطة التي جمعت الذرات كانت 104.5 درجة، وليست 109.5 درجة وهذا يعني أن كل القوانين، ودرجات التبخر والتجمد والحرارة النوعية وغيرها نتجت عن خضوع الرابطة هذه لهذا العدد من الالكترونات الذي ارتبط دون غيره بالهيدورجين، وبالتالي اعتمدت خصائص الماء على هذا التقدير الإلهي الحكيم، ولو اشتركت الالكترونات الستة، لكان الماء على غير ما نعرف من الخصائص، وهذا كله يبين الفرق الهائل بين خلق الله تعالى للماء، وبين أن يجمع العالم في المختبر ذرتي هيدروجين مع ذرة أكسجين، ويخضعهما للظروف التي فرضها الله لحدوث مثل هذا التفاعل لإنتاج الماء! ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون﴾؟

فالمراحل الأولى قبل نفخ الروح انفصل فيها مفهوم الإحياء عن مفهوم الخلق، وبعد مائة وعشرين يوما من بدء انقسام البييضة المخصبة في الرحم، يتداخل الخلق مع الإحياء، إلى أن ينتهي بإنشائه خلقا آخر، وقد أطلق القرآن على هذه المراحل وصف الخلق،

فالإيجاد من السلالة من الطين، خلق، وإن لم يتضمن إحياءً بعد، وتصيير المضغة علقة، بخصائص جديدة تؤهلها لاستقبال النفخ في الروح، يسمى خلقا، وهكذا حسن إطلاق الخلق على التصيير والاستحالة، أو الإبداع والإيجاد، كما حسن إطلاقه على إنشائه خلقا آخر، فتبارك الله أحسن الخالقين!

قال تعالى في سورة المؤمنون: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإنسان مِن سُلالَةٍ من طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، ففي صحيح مسلم: عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ عَنْ عَبْدِ اللّهِ، قال: حَدَّثَنَا رَسُولُ اللّهِ، وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ: «إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْماً. ثُمَّ يَكُونُ فِي ذلِكَ عَلَقَةً مِثْلَ ذلِكَ. ثُمَّ يَكُونُ فِي ذلِكَ مُضْغَةً مِثْلَ ذلِكَ. ثُمَّ يُرْسَلُ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ»، الحديث، فالشاهد أن الأربعين الأولى يكون فيها نطفة، وفي الثانية: مضغة، وفي الثالثة: علقة، ثم ينفخ الملك فيه الروح، وقد كان خلقا قبل نفخ الروح، وقلنا أنه كان خلية حية، تنقسم، فالخلق في هذه الأطوار إنما هو لتمهيد إنشاء الإنسان خلقا آخر، بعد ذلك.

فإذا تركز لدينا أن الخلق ليس هو التصوير على صورة النطفة أو العلقة، بقي أن الخلق تصيير النطفة علقة بخصائص جديدة في ضمن طور يأهلها لاستقبال الروح التي ستنفخ فيها بعد طور العلقة[189].

﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾

أفلا ترى معي الآن أن لفظ الخالقين، الذي أشعر بوجود خالق غير الله، يختلف في المفهوم الذي يؤديه، إذا ما تضمن الإحياء مع الخلق، فلا يطلق عندها إلا على الله تعالى، وأما الصيرورة، والاستحالة، فقد تكون لغير الله، فمنهم من: يخلق ويفري، ومنهم من يخلق ولا يفري، وسنشرحها بعد قليل إن شاء الله.

فإن كان في الخلق إيجاد شيء من العدم فليس إلا لله، وإن كان تصييرا دون إيجاد من العدم فيمكن إطلاقه على نتاج الإنسان، وإليك التفصيل:

نعلم في بحث إثبات وجود الله تعالى أن الموجودات على ضربين: أحدهما (ممكن الوجود) والثاني (واجب الوجود)، وأن الممكن هو (الشيء القابل للوجود والعدم خارج الذهن) بمعنى أنه من الممكن أن يوجد، ومن الممكن أن لا يوجد؛ فكل من يتصف بهاتين الصفتين: إمكان الوجود، وإمكان العدم، هو (ممكن الوجود)، وممكن الوجود أي المحتاج إلى الإيجاد، أي فيه أعراض الحاجة[190]، التي هي رمز الإمكان والحدوث لا القدم والوجوب، يعتمد في ذلك على غيره، ولا يستطيعه بنفسه،

---

[189]) ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا (13) وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا (14)﴾

[190]) أي لا يستغني عن احتياجه لاجتماع عناصر معينة، وأنظمة معينة، وفق قوانين معينة، لولا اجتماعها لما أمكن له أن ينتقل من العدم للوجود، وإذا زالت عنه بعض تلك العناصر، أو وجد في نطاق قوانين أخرى، فإنه يُعدم، كمثال إنسان وُجد في الفراغ، فإنه يموت في ثوان، فسيتجمد لدرجة الموت، وقد تنخرم طبلة أذنه، وسرعان ما لن يصل التنفس للدماغ، ففي عام 1965 بينما كان أحد رواد الفضاء في غرفة تجارب تحاكي الفضاء، سربت بدلته الواقية الهواء، ووصل لما يقارب الخواء، فكاد يموت خلال 14 ثانية، هي الوقت الذي استغرقه دمه ليخلو من الأكسجين ويصل للدماغ بلا أكسجين، ولكنهم سارعوا لضغط بدلته خلال 15 ثانية

بل يتوقف وجوده على وجود موجود قبله قادر على إيجاده، والممكن الوجود فيه اســتعدادٌ للوجود واســتعدادٌ للعدم، أي أنه مســلوبُ الضــرورةِ عن وجودِهِ وعدمِهِ، (أي يمكن أن ينفك عن الوجود في زمان ما، أو يقبل العدم في زمان ما) فيقبل الوجود أو العدم على حســبِ إرادةِ الموجِدِ، ويخضــع لقوانينَ مفروضــةٍ عليه من قبل مُوجِدِهِ، ولا يملك أن يغير في هذه القوانين، ومن الممكن أن توجد أسبابٌ تعدمه من أصله دون أن يستلزم ذلك محال لا يقبله العقل.

ولا بد من اجتماع الأســباب التي تجعله قابلا للوجود، مما به ما يتوقف وجوده عليه، وإلا بقي عدما، فالله تبارك وتعالى، قدر أن الإنسان الحي يوجد إنسانا، حيا، بوجود الروح، فلا بد من وجود الروح ليقوم الإنسان حيا، وإلا بقي عدما، أو طينا عُدمَ أن يكون إنسانا حيا.

والطين الذي ينفخ فيه عيسى عليه ســلام الله ليصــير طيرا بإذن الله تعالى، لا يصــير طيرا، إلا بوجود النفخة، التي بإرادة الله تعالى تُصَيِّرُهُ طيرا، بعد أن كان مجرد طين جماد، فالطائر الحي كان معدوما في الطين المصور بدون النفخة، وبدون إرادة الله تعالى التي أَوْجَدَتِ الحياةَ فيه.

أما الواجب الوجود، فهو المستغني عن علة أخرى لإيجاده، ولا يسبقه العدم، وإلا لم يكن واجبا.

إذن، فبالنســبة للموجودات التي هي غير الله تعالى، كلها ممكنة الوجود، ســبقها عدمها، أي أنها وجدت بعد أن لم تكن، فخلقُ الله تعالى للكونِ وما فيه ابتداءً كان إيجادا من عدم، أي عدم الكون، فالمادة كانت بعد أن لم تكن، والطاقة كانت بعد أن لم تكن، فهذا ما نعينه بالعدم، أي نسبةً إلى الموجودِ، لا "شيئًا" وُجد منه الموجود[191].

فالخلق، حين نريد به خلق الكون هو إيجادٌ بعد عدم، على غير مثالٍ ســابقٍ، ولا تحولٍ في خصــائصَ، بل إبداعٌ جديدٌ، وإنشاءٌ من غير شيءٍ سابقٍ، بتعلقِ قدرةِ وإرادةِ الخالقِ الواجبِ الوجودِ سبحانهُ بالكونِ قالَ لهُ كنْ فكانَ.

من التسرب، وعاد لوعيه، بعد إسعافه، وآخر ما تذكره هو غليان لعابه في فمه، فالشاهد هنا أن تعرض الإنسان لنظام وقوانين غير التي بها قوام حياته تعدم فيه تلك الحياة، وتغير خصائص مادته، إذ لولا سرعة إعادته للنظام الذي يستطيع معه الحياة لمات فورا، والشاهد أيضا أن بديع خلق الله تعالى اقتضى أن يوفر الجسم الحماية التامة لأجزائه حتى في أحد أعقد الظروف، ففرق الضغط ما بين داخل الجسم وخارجه، وما بين داخل الشرايين، والوسط الخارجي هائل جدا، ومع ذلك لم يتفجر الجسم، فسبحان الخلاق العظيم!

[191]) أي أن العدم، لم يكن مع الله تعالى قبل أن يخلق الله تعالى الكون، وخلق الله تعالى منه الكون، لا يقال هذا، ولا يصح هذا، فليس ثمة أزلي إلا الله تعالى، بل لم يكن الكون، وكان الله تعالى، فخلق الكون، بقوله: كن، فكان، فلما وُجد الكون بعد أن لم يكن، أدركنا أنه كان معدوما، وأراد الله أن يوجده فأوجده، فهذا هو مفهوم العدم "المطلق" إن شئت، وقد سبق وقلنا أن الأصل هو الوجود لا العدم، ونعني هنا وجود واجب الوجود، أما أصل الممكن الوجود: فسبقه عدمه هو لا العدم.

مبدأ السببية:

خلق الله تعالى الكون، ونظمه وفق نظامٍ محكمٍ، وجدنا بالاستقراء، أن الأصل في أشياء الكون جميعا أنها مستقرةٌ ومتزنةٌ لا تتغير ذاتيًا، أي هي عاجزةٌ وقاصرةٌ عن تغييرِ حالةِ الاستقرارِ التي هي فيها لوجود صفة الاحتياج أو القصور الذاتي فيها، فهي تقاوم تغيير تلك الحالة من الاستقرار ولا تتغير إلا بتأثير أسباب معينة.

ولا شك أن الطاقة الهائلة التي في الكون، أثرت في أجرامه، لتخرجها عن حالة الاستقرار، فهي لا تنفك تجري لمستقر لها، لترجع لحالة الاستقرار والاتزان، فهذه الطاقة الهائلة سببٌ في تغير حالة الأجرام، أثَّرَتْ فيها نتيجةَ الانفجار الكوني الكبير، أو نتيجة الانفجارات النووية الهائلة في قلب النجوم، فهي لا تنفك تستنفد هذه الطاقة حتى تنفد، فترجع لحالة الاستقرار والاتزان الأصلية.

فنظام السببية يقوم على أن: السبب هو الشيء الذي يكتسب طاقة التغيير في زمن معين، ويستطيع بامتلاكه هذه القوة السببية أن يؤثر في غيره من الأشياء القابلة للتأثر فينقلها من حالة معينة إلى حالة جديدة مغايرة للحالة السابقة.

و للسبب ثلاث صفات هي استطاعة التغيير والتأثير، والتعاون مع الشروط، وحتمية أو ضرورة الإنتاج للمسبَّب، والمعيار الصحيح للتفريق بين العوامل التي تحدث النتيجة أي التفريق ما بين السببِ وباقي الشروطِ يكون بناء على اكتساب واحد من هذه العوامل أو أكثر للطاقة المؤثرة فيتم اعتباره سببا لتلك النتيجة، أي أنه هو الذي استطاع إحداث التغيير والانتقال من حالة الاتزان والاستقرار إلى حالة أخرى.

وقد يكون النظام السببي غائيا، أي موصلا لغاية معينة قدَّرَها مقدِّرُ هذا النظامِ السببيّ، كالإنسان مثلا ينظمُ مصنعًا لإنتاج آلة ما، أو قد يكون غير غائي، ومثاله نظامٌ يتعرضُ لتغييرٍ دون تدخلٍ يعيدُهُ لأصله، كالنظام البيئي، يتغير فيه المناخ، فيغدو غير غائي، وإن كان غائيا ابتداء، نسبة إلى إيجاده لغاية صلاحية استقبال الأرض للإنسان، إلا أن تدخل الإنسان فيه يفسده في ضمن حدود معينة، فيخرجه عن غائيته.

﴿هُوَ اللَّهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾

قال القرطبي في تفسيره: "قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ الْخالِقُ هنا المقدر. والْبارِئُ المنشئ المخترع. والْمُصَوِّرُ مصور الصور ومركبها على هيئات مختلفه. فالتصوير مرتَّبٌ على الخلقِ والبرايةِ وتابعٍ لهما. ومعنى التصوير التخطيطُ والتشكيلُ. وخلق الله الإنسان في أرحام الأمهات ثلاث خلق: جعله علقة، ثم مضغة، ثم جعله صورة وهو التشكيل الذي يكون به صورة وهيئة يعرف بها ويتميز عن غيره بسمتها. ﴿فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ﴾. وقال النابغة:

الخالق البارئ المصور في الـ   أرحام ماء حتى يصير دما

وقد جعل بعض الناس الخلق بمعنى التصوير، وليس كذلك، وإنما التصوير آخرا والتقدير أولا والبراية بينهما. ومنه قول الحق: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [المائدة: 110]. وقال زهير:

ولأنت تفري ما خلقت وبعـ ض القوم يخلق ثم لا يفري

يقول: تقدم ما تقدر ثم تفريه، أي تمضيه على وفق تقديرك، وغيرك يقدر ما لا يتم له ولا يقع فيه مراده، إما لقصوره في تصور تقديره أو لعجزه عن تمام مراده".[192]

قال القرطبي رحمه الله في الأسنى: "﴿إنه هو يبدئ ويعيد﴾، قال الخطابي: المبدئ الذي بدأ الإنسان أي ابتدأه مخترعا، فأوجده من عدم، قلت: وكذلك سائر الموجودات كما تقدم؛ والمبدئ من أبدأ لا من بدأ، إذ لو كان من بدأ لكان بادئا أو بديا على المبالغة.

والمعيد: هو الذي يعيد الخلق بعد الحياة إلى الممات، ثم يعيدهم بعد الموت إلى الحياة، فهما من صفات الأفعال، والله تعالى هو الذي بدأ الوجود أولا بالإنشاء والإظهار فظهر بعد أن كان في غيابة العدم، ويبدئ في كل وقت يريد موجودا لم يكن له تقدم، ثم يعيده إلى الحالة الأولى، وهكذا كل معاد".[193]

إذا ترسخ لدينا هذا، علمنا أن الخلق قد يطلق على معنى آخر غير الإنشاء من العدم، فالخلق قد يطلق ويراد منه التحويل في الصفات والعناصر التركيبية من حال إلى حال، ومن وضع إلى وضع، ومن هيئة إلى هيئة، ومن خصائص إلى خصائص، دون زيادة شيء على المادة الأولى من العدم المطلق، بل بإيجاد خصائص لازمة للشيء بها قوامه، ينتج عنها المسبَّب، لم تكن في الأصل الذي أُوجِدَ الشيءُ منهُ، فنقول أن تلك الخصائص كانت معدومة في ذلك الأصل، وأوجدت فيه بعد عدمها منه أو لزم اجتماع مجموعة خصائص على وفق نظام معين، صممه خالقه، لتصلح علة لتحويل الشيء من صورة إلى صورة، أو من خصائص إلى خصائص، فأطلق على التحول الكلي للشيء من صورة وخصائص أولية إلى صورة وخصائص ثانية، وفقا للتصميم والإبداع، خلقا، حين خضع للنظام السببي، فوُجدت من اجتماع خصائصَ وصورٍ معينةٍ على نحوٍ ما، قابليةُ إيجادِ المسبَّب وفقَ إرادة المسبِّب، وتصميمه وإبداعه، فنتج خلقٌ جديدٌ، عن خلقٍ آخرَ، وفي حدود هذا الاستعمال، وبوجود إرادة الله تعالى على أن يخلق خلقا، نجد قول الله تعالى في سورة (المؤمنون): ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإنسان مِن سُلالَةٍ من طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾.

..."ففي كل صور الخلق هذه نشاهد عمليات التحويل من وضع إلى وضع، ومن حال إلى حال، ومن صورة إلى صورة، ومن خصائص إلى خصائص، وقد أطلق على هذه التحويلات أنها خلق، باعتبار أن القدرة الربانية هي المتصرفة في كل هذه التحويلات"[194]، وباعتبار تعلق قدرة الله تعالى بصورة جديدة لها خصائص جديدة، تجعلها أهلا لأن يتكون منها هذا المخلوق الإنسان، فهي مراحل في إبداع انتقال الإنسان من السلالة من الطين إلى أن نشأ خلقا آخر، وفق نظام غائي دقيق.

إذ إننا قلنا أن الممكن الوجود، فيه أعراض الحاجة، التي هي رمز الإمكان والحدوث لا القدم والوجوب، يعتمد في ذلك على غيره، ولا يستطيعه بنفسه، فاحتاج الإنسان إلى الجهاز التنفسي، وإلى نظام الدورة الدموية، وإلى نظام الخلية، واحتاج الإنسان في الخلية على سبيل المثال إلى أن تقوم فيها الحياة، لا لمجرد أن يوجَدَ في حيزها: الكربونُ والأكسجينُ والنيتروجينُ والهيدروجينُ والفسفورُ والكبريتُ، ولا مجرد أن تتصور على صورة الخلية، بل احتاجت إلى نفخة الروح لتبث

---

[192]) تفسير القرطبي، قال: وقد أتينا على هذا كله في" الكتاب الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى" والحمد لله.

[193]) الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى للقرطبي.

[194]) أنظر: صراع مع الملاحدة حتى العظم، لعبد الرحمن حبنكة

فيها الحياة، واحتاجت إلى تنظيم يقدر لها وظيفتها، وكيفية قيامها بوظيفتها على نحو يهيئ لهذا الإنسان أن يحيا وينمو ويموت، فهذا التقدير وتصميم هذه الخصائص، وهذه المقومات هو عملية إبداع أنتجت الخلق بعد إفرائه وبرايته وتصويره.

فهذه كلها منها ما جرى عليه الخلق بمعنى الإيجاد من عدم، أي أن يكون بعد ان لم يكن، ومنها ما جرى عليه الخلق بمعنى تغير الخصائص، أو الصورة، ليصلح نواة للحياة، ومنها ما جرى عليه الخلق بمعنى الإبداع، والتصميم، فتتحقق فيه معاني الخلق الثلاثة: الإيجاد بعد عدم، والصيرورة، والإبداع.

الخلق لغة:

قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: "الخاء واللام والقاف أصلان: أحدهما تقدير الشيء، والآخر مَلاسَة الشيء، فأمّا الأوّل فقولهم: خَلَقْت الأديم للسِّقاء، إذا قَدَّرْتَه، ومن ذلك الخُلُق، وهي السجيَّة، لأنّ صاحبَه قد قُدِّر عليه. والخَلْق: خَلْق الكذِب، وهو اختلاقُه واختراعُه وتقديرُه في النَّفس. قال الله تعالى: ﴿وتَخْلُقُونَ إفْكاً﴾ [العنكبوت 17]؛

وأمّا الأصل الثاني فصخرة خَلْقاء، أي مَلْساء. ومن هذا الباب أخْلَقَ الشَّيءُ وخَلِق، إذا بَلِيَ"[195]..

وقال الجوهري في الصحاح: "الخَلْقُ: التقديرُ. يقال: خَلَقْتُ الأديمَ، إذا قَدَّرْتَهُ قبل القطع. ومنه قول زهير:

ولأنت تفري ما خلقت وبعـ ض القوم يخلق ثم لا يفري

وقال الحجاج: ما خَلَقْتُ إلاّ فَرَيْتُ[196]، ولا وعدتُ إلاّ وفيتُ، وخَلَقَ الإفْكَ واخْتَلَقَهُ وتَخَلَّقَهُ، أي افتراه ومنه قوله تعالى: ﴿وتَخْلُقونَ إفْكاً﴾. ويقال: هذه قصيدة مَخْلوقَةٌ، أي منحولةٌ إلى غير قائلها"[197].

وضد الخلق: الخرق، قال الأصفهاني في مفردات القرآن:

"الخلق أصله: التقدير المستقيم، ويستعمل في إبداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء، قال: ﴿خلق السموات والأرض﴾ [الأنعام/1]، أي: أبدعهما، بدلالة قوله: ﴿بديع السموات والأرض﴾ [البقرة/117]، ويستعمل في إيجاد الشيء من الشيء نحو: ﴿خلقكم من نفس واحدة﴾ [النساء/1]، ﴿خلق الإنسان من نطفة﴾ [النحل/4]، ﴿خلقنا الإنسان من سلالة﴾ [المؤمنون/12]، ﴿ولقد خلقناكم﴾ [الأعراف/11]، ﴿خلق الجان من مارج﴾ [الرحمن/15]، وليس الخلق الذي هو الإبداع إلا لله تعالى، ولهذا قال في الفصل بينه تعالى وبين غيره: ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون﴾ [النحل/17]، وأما الذي يكون بالاستحالة (أي التحويل)، فقد جعله الله تعالى لغيره في بعض الأحوال، كعيسى حيث قال: ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني﴾ [المائدة/110]، والخلق لا يستعمل في كافة الناس إلا على وجهين:

أحدهما في معنى التقدير كقول الشاعر[198]:

فلأنت تفري ما خلقت وبعـ ض القوم يخلق ثم لا يفري

---

[195]) معجم مقاييس اللغة بتصرف

[196]) فلان يَفري الفريَّ، إذا كان يأتي بالعجب في عمله، الصحاح للجوهري.

[197]) الصحاح للجوهري.

[198]) البيت لزهير وهو في ديوانه ص 29؛ وديوان الأدب 123/2 من قصيدة مطلعها:

لمن الديار بقنة الحجر أقوين من حجج ومن شهر

والثاني: في الكذب نحو قوله: ﴿وتخلقون إفكا﴾ [العنكبوت/17]،

إن قيل: قوله تعالى: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾[199] [المؤمنون/14]، يدل على أنه يصح أن يوصف غيره بالخلق؟ قيل: إن ذلك معناه: أحسن المقدرين، أو يكون على تقدير ما كانوا يعتقدون ويزعمون أن غير الله يبدع، فكأنه قيل: فاحسب أن ههنا مبدعين وموجدين، فالله أحسنهم إيجادا على ما يعتقدون، كما قال: ﴿خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم﴾ [الرعد/16]، ﴿ولآمرنهم فليغيرن خلق الله﴾ [النساء/119]، فقد قيل: إشارة إلى ما يشوهونه من الخلقة بالخصاء، ونتف اللحية، وما يجري مجراه، وقيل معناه: يغيرون حكمه، وقوله: ﴿لا تبديل لخلق الله﴾ [الروم/30]، فإشارة إلى ما قدره وقضاه، وقيل معنى: ﴿لا تبديل لخلق الله﴾ نهي، أي: لا تغيروا خلقه الله، وقوله: ﴿وتذرون ما خلق لكم ربكم﴾ [الشعراء/166]، فكناية عن فروج النساء. و

كل موضع استعمل الخلق في وصف الكلام فالمراد به الكذب، ومن هذا الوجه امتنع كثير من الناس من إطلاق لفظ الخلق على القرآن[200]، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿إن هذا إلا خلق الأولين﴾ [الشعراء/137]، وقوله: ﴿ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة إن هذا إلا اختلاق﴾ [ص/7]،[201] قال تعالى: ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ [القلم/4]، وقرئ: ﴿إن هذا إلا خلق الأولين﴾ (سورة الشعراء: آية 137،

والخرق: قطع الشيء على سبيل الفساد من غير تدبر ولا تفكر، قال تعالى: ﴿أخرقتها لتغرق أهلها﴾ [الكهف/71]، وهو ضد الخلق، فإن الخلق هو فعل الشيء بتقدير ورفق، والخرق بغير تقدير، قال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنعام/100]، أي: حكموا بذلك على سبيل الخرق، وباعتبار القطع قيل: خرق الثوب، وتخرقه"،[202]

أما الخلق بمعنى الإيجاد من العدم، فلا يستطيعه إلا الله، وأما الخلق بمعنى إيجاد الحياة في كائن ميت، فلا يستطيعه إلا الله، إلا أن يأذن لمن يشاء من عباده به، فيكون هو الفاعل على الحقيقة، وأما الخلق بمعنى التقدير والإبداع، فيطلق على غير الله تعالى أيضا دون أن يتعدى إلى الإيجاد من العدم أو إلى إيجاد الحياة، ومن هذا الباب فهنالك خالقون، والله أحسنهم إذ إنه هو من يستطيع الإيجاد من العدم، أما هم فخلقهم لا يتعدى التصيير، والإبداع، والجري وفق السنن التي سنها الله لهم في صيرورة الأشياء عند اجتماعها، أي أنهم لا يخلقون سننا كونية، ولا يغيرون فيها، ولا يخرقونها، بل يستفيدون من السنن الكونية، وبهذا لا يعني مشابهة الله تعالى لمخلوقاته في صفة الخلق بحال، وذلك أشبه بوصف الله تعالى بأنه يعلم، وانه العليم، وقد يعلم غيره، ولكن هذا ليس مثل هذا، فعلم الله ليس على كيفية علم البشر، ولا يسبقه الجهل،

---

[199] قال القاضي أبو بكر الباقلاني في تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: "ويحتمل أن يكون الله تعالى لما ذكر نفسه مع غيره الذي ليس بخالق سماهم باسمه مجازا واتساعا، كما قالوا عدل العمرين يعنون أبا بكر وعمر، [أقول: لاشتهار عمر في العدل] وكما قالوا الأسودان يعنون الماء والتمر، وكما قال الشاعر

(أخذنا بآفاق السماء عليكم ** لنا قمراها والنجوم الطوالع) يعني الشمس والقمر، فكذلك قوله الخالقين والخالق منهم واحد". انتهى.

[200] (قال السمين: "قوله هذا يشعر بأن لا مانع من إطلاق الخلق على القرآن إلا ذلك، وليس الأمر كذلك، بل القرآن كلامه غير مخلوق. أنظر عمدة الحفاظ: خلق)، والصحيح أن الأصفهاني رحمه الله يقول: ومن هذا الوجه، أي أن هذا أحد الأوجه التي منعت من إطلاق الخلق، ولا يفيد حصره بهذا الوجه، والله أعلم".

[201] [والخلق يقال في معنى المخلوق، والخلق والخلق في الأصل واحد، كالشرب والشرب، والصرم والصرم، لكن خص الخلق بالهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وخص بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة] (ما بين القوسين ذكره المؤلف في الذريعة ص 39).

[202] مفردات القرآن للراغب الأصفهاني

ولا يحصل بعد حصول مسبباته، ولا يخضع لقوانين التفكير، والإدراك، ولا يصل من خلال الحواس... الخ، فهو إطلاق لفظ على معنى، ولكن المعنى الإجمالي هو وجود العلم، أما التفصيلي فمخالف لطريقة البشر في التعلم والمعرفة، فلا مشابهة بين الله تعالى ومخلوقاته: ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجاً يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (11) الشورى.

وبالتدقيق نخلص إلى فهم أدق لمعنى الخلق:

إذن: فالخلق: التقدير والإبداع المستقيم؛

سواء كان هذا التقدير والإبداع والقضاء: من غير أصل ولا احتذاء، لغاية يقدرها المبدع.

أو كان في إيجاد الشيء من الشيء، بتقدير وإبداع، وهنا قد يكون له أصل، أو احتذاء يجري على مجراه، ولكنه يوجِدُ شيئًا بعد أن لم يكن، على مثالٍ كجنسِ الإنسان مثلا، يُخلق الطفل على صورة الإنسان ومثاله.

ويكون الخلق أيضا بالاستحالة، أو الصيرورة، وعندها لا يشترط أن يكون إيجادا من العدم، قال تعالى: ﴿وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ وقال تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي﴾ فالطين كان موجودا، لم يوجده عليه سلام الله من العدم، ولكنه صوره وشَكَّلَهُ على صورة الطير، وهذا قلنا أنه ليس هو الخلق، ومن ثم نفخ فيها فأذن الله للحياة أن تدب فيها، أي خلق الله فيها الحياة من العدم، وهو وحده من يوجد من العدم، وأطلق على عملية تشكيل الطين على هيئة الطير، والنفخ فيه، والإذن من الله تعالى بأن يُحيى هذا الطير، أطلق على كل هذا الخلق.

الخلق والبراية والإفراء:

قول الشاعر زهير:

ولأنت تفري ما خلقت وبعـ ض القوم يخلق ثم لا يفري

يعني تُمضي ما قَدَّرْتَ ومنهم من يُقَدِّرُ ثم لا يُمضي، وقد يكون عدم إمضائه ما قَدَّرَهُ نتيجة عجز، كمن يريد أن يخلق خلية حية، يجمع مكوناتها، ويحاول إثارة الحياة فيها بالصعقة الكهربية، أو التفاعل الكيميائي، أو غير ذلك، فهو يُقَدِّرُ ولكنه يعجز عن إنفاذ تقديره، فهو يخلق (يبدع فكرة) ولكنه لا يفري، أي لا يُمضي ما خلق، لعجزه.

فسيدنا عيسى عليه سلام الله، يخلق من الطين كهيئة الطير، صورة، ومادة، يشكلها على صورة سابقة، ومن ثم يفري بإرادة الله تعالى، أي لولا إرادة الله ما تحقق له إفراء ما خلق، فهو بنفسه عاجز عن الخلق، لولا إرادة الله تعالى التي أعانت ليتحول الجماد إلى حي بنفخه فيه، فيكون طيرا بإذن الله.

قال الرازي في تفسيره: "ثم هاهنا بحث، وهو أنه هل يجوز أن يقال: إنه تعالى أودع في نَفَسِ عيسى عليه السلام خاصية، بحيث متى نفخ في شيء كان نفخه فيه موجباً لصيرورة ذلك الشيء حياً، أو يقال: ليس الأمر كذلك بل الله تعالى كان يخلق الحياة في ذلك الجسم بقدرته عند نفخة عيسى عليه السلام فيه على سبيل إظهار المعجزات، وهذا الثاني هو الحق

لقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [الملك: 2] وحكي عن إبراهيم عليه السلام إنه قال في مناظرته مع الملك ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: 258] فلو حصل لغيره، هذه الصفة لبطل ذلك الاستدلال"[203].

وقال تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل:17]، فلو كان لغيره أن يخلق، لشابهه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وقال ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [فاطر: 3]، ولأن القرآن يصدق بعضه بعضا، ولا اختلاف فيه، فإننا نفهم أن الإذن الذي أشار إليه رب العزة سبحانه في قوله: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي﴾ هو ما يشير إلى ان الله هو الخالق المحيي على الحقيقة، لا عيسى عليه سلام الله، وإلا لكان خالقا مع الله، ولما كان لقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ من معنى، والعياذ بالله تعالى، فلا بد من فهم الآيات التي بينت إذن الله تعالى لعيسى عليه سلام الله على أن هذا الإذن هو علة وسبب الإحياء والخلق لا فعل عبد الله ونبيه عيسى عليه سلام الله تعالى،

﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (16)﴾ الرعد، ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْهُ بَلْ إِنْ يَعِدُ الظَّالِمُونَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا (40)﴾ فاطر.

وعلى ضوء ذلك نفهم أن عيسى عليه سلام الله أحيا الموتى، بإذن الله، أي أن الله هو المحيي على الحقيقة، وإنما أجرى أمره على يد عيسى عليه سلام الله تصديقا له في نبوته.

أو يمكن فهم المسألة على نحو آخر، فالله تعالى قدر أن تكون نفخة الروح في الجنين من قبل الملك الموكول بذلك الأمر، وقبض الأرواح الذي به إماتة الإنسان، أوكل أمرها لملائكة تقبض الأرواح، فيمكن القول أن الله تعالى جعل لعيسى عليه سلام الله ما للملك النافخ الروح في الجنين، وفي كلتا الحالتين، فإن الإحياء، والإماتة إنما هي من فعل الله تعالى وبإرادته، وما يفعله الملك، أو عيسى عليه سلام الله، لا يتعدى أن يكون إجراء أمر الله تعالى على يديه. والله تعالى أعلم.

ويمكن فهم المسألة أيضا بأن الله تعالى أيد سيدنا عيسى عليه السلام بروح القدس جبريل عليه السلام، وروح القدس هو الموكل بنفخ الروح كما نفخ في مريم لتنجب عيسى وكما في نفخ الروح في الطير، ويؤيد هذا ما ورد عن روح القدس في قصة السامري مع سيدنا موسى ﴿فقبضت قبضة من أثر الرسول﴾ وقصد هنا بالرسول جبريل عليه السلام، وكذلك الملك الذي ينفخ الروح في الأجنة.

وقال ابن عاشور: "وأطلق الخلق في القرآن وكلام الشريعة على إيجاد الأشياء المعدومة فهو إخراج الأشياء من العدم إلى الوجود إخراجا لا صنعة فيه للبشر فإن إيجاد البشر بصنعتهم أشياء إنما هو تصويرها بتركيب متفرق أجزائها وتقدير مقادير مطلوبة منها كصانع الخزف، فالخلق وإيجاد العوالم وأجناس الموجودات وأنواعها وتولد بعضها عن بعض بما أودعت الخلقة الإلهية فيها من نظام الإيجاد مثل تكوين الأجنة في الحيوان في بطونه وبيضه وتكوين الزرع في حبوب الزريعة وتكوين الماء في الأسحبة فذلك كله خلق وهو من تكوين الله تعالى ولا عبرة بما قد يقارن بعض ذلك الإيجاد من علاج الناس كالتزويج وإلقاء الحب والنوى في الأرض للإنبات، فالإيجاد الذي هو الإخراج من العدم إلى الوجود بدون عمل بشري خص

---

[203] مفاتيح الغيب للرازي

باسم الخلق في اصطلاح الشرع، لأن لفظ الخلق هو أقرب الألفاظ في اللغة العربية دلالة على معنى الإيجاد من العدم الذي هو صفة الله تعالى وصار ذلك مدلول مادة خلق في اصطلاح أهل الإسلام فلذلك خص إطلاقه في لسان الإسلام بالله تعالى ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل:17] وقال ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [فاطر: 3] وخص اسم الخالق به تعالى فلا يطلق على غيره ولو أطلقه أحد على غير الله تعالى بناء على الحقيقة اللغوية لكان إطلاقه عجرفة فيجب أن ينبه على تركه.

وقال الغزالي في المقصد الأسني: لا حَظَّ للعبد في اسمه تعالى الخالق إلا بوجه من المجاز بعيد فإذا بلغ في سياسة نفسه وسياسة الخلق مبلغا ينفرد فيه باستنباط أمور لم يسبق إليها ويقدر مع ذلك على فعلها كان كالمخترع لما لم يكن له وجود من قبل فيجوز إطلاق الاسم أي الخالق عليه مجازا إ.هـ

فجعل جواز إطلاق فعل الخلق على اختراع بعض العباد مشروطا بهذه الحالة النادرة ومع ذلك جعله مجازا بعيدا فما حكاه الله في القرآن من قول عيسى عليه السلام: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: 49] وقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي﴾ [المائدة: 110] فإن ذلك مراعى فيه أصل الإطلاق اللغوي قبل غلبة استعمال مادة خلق في الخلق الذي لا يقدر عليه إلا الله تعالى. ثم تخصيص تلك المادة بتكوين الله تعالى الموجودات ومن أجل ذلك قال تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: 14]".[204]

التفريق بين فعل الإنسان وفعل الله تعالى:

خلق الله تعالى المخلوقات من عدم، وقدر في الكون سننا ونواميسا، أوجد ذلك كله من عدم، أي من غير سابق مثال، وبتقدير منه سبحانه وتعالى، واختص بأنواع من التصيير لا يستطيعها أحد غيره، تتحول فيها المخلوقات من شكل لآخر، بخصائص معينة قدرها سبحانه لينشئ منها خلقا آخر.

وقدر أن باستطاعة الإنسان أن يقوم بالاستفادة من هذه السنن الكونية، دون أن يستطيع تغييرها، فيجمع مادتين أو أكثر معا، ليحاكي ما خلقه الله تعالى، كإنتاجه الماء في المختبر، ولكن خلق الله تعالى للماء ابتداء تضمن التصميم، والخصائص، والقوانين التي تحكم هذه العملية، بخلاف ما يفعله الإنسان، فكل ما يفعله في أي تصيير للمادة، لا يكون إلا بالاستفادة من القوانين التي أوجدها الله تعالى وفرضها في الكون، فلئن صح أن يطلق عليه الخلق لغة، فذلك مجاز وتجوز.

وكل ما خلقه الله منذ أوجد الكون من العدم، إلى أن يرث الأرض ومن عليها، يتضمن عملية خلق فيها إيجاد وفق القوانين التي أوجدها هو، وبالتالي فيطلق عليه الخالق على الحقيقة، فهو هو من قدر سير الجنين في هذه المراحل في بطن أمه، ليخلق منه إنسانا.

فسير المخلوق وفقا للقوانين التي قدرها الله تعالى، يتم وفقا لعملية خلق، سواء أصاحبها إيجاد مادة من العدم، أو صاحبها إخضاع المادة لهذه للقوانين التي لم تكن خضعت لها في شكلها الحالي، وبخضوعها لهذه القوانين، يمكن أن ينشأ عنها خلق آخر.

---

[204] التحرير والتنوير لابن عاشور

ولا يستطيع الإنسان إلا أن يستفيد من القوانين التي أوجدها الله في المخلوقات، لذلك فهو عاجز عن الخلق. والله تعالى أعلم.

وأرى أن هذه الآيات من سورة الواقعة تستحق التأمل لما لها صلة قوية بالموضوع:

قال تعالى: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ (57) أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ (58) أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ (59) نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ (60) عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ (61) وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ (62) أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ (63) أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ (64) لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ (65) إِنَّا لَمُغْرَمُونَ(66) بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ (67) أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ (68) أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ (69) لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ (70) أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ (71) أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ (72)﴾

فالله تعالى يبين لنا أن الذي تحرثونه أنتم لم تزرعونه، بل نحن الزارعون، لأن القوانين التي أوجدها الله، والنظام الذي نظم عليه الوجود هو الذي جعل الحبة تنتقل إلى شجرة بعد بذرها في التربة وسقيها، وبعد أن جعل خصائص التربة على ما هي عليه، ولولا تلك الخصائص ما أمكن زراعة حبة واحدة! فهذه عملية خلق عند التأمل، خلق النبات من الحبة، كما يخلق الله تعالى الجنين من النطفة الأمشاج، ومن صفات الله تعالى أنه فالق الحب والنوى، والنار التي تورونها، أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون؟

فسبحان الله، إنك لتجد أن المعنى الدقيق المتصل بهذه الآيات، يتمثل في نسبة القوانين والتنظيم والسنن إلى الخالق سبحانه، وأن الإنسان إذا استفاد منها، وزرع وأحرق، فإنه في الحقيقة يستفيد في ضمن نطاق ما قدر الله له أنه يستطيع الاستفادة منه، وأن النسبة الحقيقية للزراعة لله تعالى، ولوضع الخصائص في الخشب من قابلية الاحتراق، إنما هي من الله تعالى.

ثم إن مَثَلَ الماء هنا أيضا دقيقٌ، فالله خلق الماء على وفق قوانين وأنظمة معينة، لو شاء الله قدَّرَهُ أُجاجا من الأصل ولم يقدره على الصفات والخصائص التي تعرفونه بها، فحين ذلك هل منكم من يستطيع تغيير تلك القوانين؟ أترى لو اشتركت ثلاث ذرات من الهيدروجين مع ذرة الأكسجين، في رابطة تساهمية، ما كان شكل الماء، وما طعمه؟ وما هي خصائصه؟ وهل ستستطيعون عندها تغيير هذا النظام إن لم يكن في حدود ما أمكنكم الله من الاستفادة منه من سنن الكون وقوانينه؟

هذا هو التحدي من رب العالمين للناس يضع نصب أعينهم القانون الدقيق: نظام الكون من عندي، وأنتم لا تستطيعون إلا التصرف في ضمن حدود ضيقة سمحت لكم بها، وإطلاق لفظ الزارع عليكم مجاز، لأنكم لم تخلقوا وتقدروا القوانين التي بها تتم عملية الزراعة على الحقيقة. والحمد لله رب العالمين.

"والتربة عالم يفيض بالعجائب، و لكنها عجائب لا يستطيع أن يصل إلى كنهها أو يكشف أمرها إلا العلوم و الدراسة العلمية، و لذلك فإنني أحب أن أشير هنا إلى خواص التربة بإيجاز. و قد لا يستطيع القارئ أن يتابعني بسهولة عند سرد بعض النواحي و المصطلحات الفنية، إلا أنني واثق من أنه سوف يتفق معي في أن عالم التربة مليء بالعجائب كما أنه سوف تروعه تلك العلاقات المتشابهة العديدة التي لا يمكن أن تكون قد تمت إلا عن تصميم و إبداع، و لا شك أن ذلك سوف يقود القارئ إلى التفكير في المبدع الأعظم. ...فعندما تتعرض الصخور النارية لعوامل التفتت تزول عنها تدريجياً القواعد

القابلة للذوبان في الماء مثل الكلسيوم و الماجنيزيوم و البوتاسيوم، و تتبقى أكاسيد السليكون و الألومونيوم و الحديد مكونة الغالبية الكبرى من التربة، و لا يحب هذه العملية انخفاض كبير في المنسوب الفسفوري، بينما يترتب عليها عادة ارتفاع في نسبة النيتروجين.

و يؤدي تحلل عناصر السليكات الأصلية بتأثير عوامل التفتت هذه إلى تكون الصلصال، ويشتمل الصلصال في المناطق المعتدلة و الباردة على نسبة كبيرة من السليكات غير المتبلورة وعلى كميات ضئيلة من غير السليكات، أما في المناطق الاستوائية فترتفع في الصلصال نسبة الأكاسيد الطليقة و الأكاسيد المائية و الألمنيوم.

ومن الخواص الهامة للصلصال قدرته على تبادل الأيونات الموجبة (الكتيونات)، إذ تمكنه هذه الخاصية من الاحتفاظ بالقواعد القابلة للذوبان و اللازمة لنمو النبات ويؤدي ذلك إلى عدم انخفاض نسبة هذه المواد بالتربة انخفاضاً كبيراً أو انعداماً كلياً، ومن ذلك نرى أن عمليات التفتت تؤدي من جهة إلى فقدان بعض المواد القاعدية القابلة للذوبان، و لكنها تقدم في نفس الوقت طريقة أخرى للمحافظة على هذه المواد.

...ولكن هنالك مصادر أخرى غير ذلك، هنالك البرق مثلاً، وقد يظن كثير من الناس أن البرق ليس اكثر من وسيلة من وسائل التدمير، ولكن التفريغ الكهربائي الناتج عن البرق يؤدي إلى تكوين أكاسيد النيتروجين التي يهبط بها المطر أو الثلج إلى التربة ويستفيد منها النبات. وتقدر كمية النيتروجين التي تحصل عليها التربة بهذه الطريقة في صورة نيترات بما يقرب من خمسة أرطال للفدان الواحد سنوياً، وهو ما يعادل ثلاثين رطلاً من نترات الصوديوم، وهذه كمية تكفي لبدء نمو النباتات.

و يلاحظ أن كمية النيتروجين الذي يثبته البرق تكون في المناطق الاستوائية أكثر منها في المناطق الرطبة، و هذه بدورها تزيد على الكمية التي تتكون في المناطق الصحراوية. و من ذلك نرى أن النتروجين يوزع على المناطق الجغرافية المختلفة بصورة متفاوتة تبعاً لمدى احتياج كل منطقة منها لهذا العنصر الهام. فمن الذي دبر كل ذلك؟ إنه المدبر الأعظم.

وعندما نتحدث عن المدبر الأعظم، هل من الممكن أن نستدل بما بين النباتات و التربة من علاقات متشابكة و توافق عجيب متشابكة و توافق عجيب على وجود تدبير و غرض واضح في الطبيعة؟ إننا لا نستطيع أن نجيب على هذا السؤال دون أن نتدبر مقتضياته بالنسبة لدائرة العلوم كلها.

إن العلماء قد لا يستطيعون أن يتفقوا على تعريف واحد للطريقة العلمية، و لكنهم متفقون جميعاً على أن العلوم تستهدف كشف قوانين الطبيعة. و لابد للمشتغل بالعلوم أن يسلم أولاً بوجود هذه القوانين حتى لا يكون متناقضاً مع نفسه. و قد أصبح من المحال أن ينكر أحد وجود هذه القوانين بعد اكتشف الإنسان الكثير منها في ضمن ميادين البحث و من الطبيعي أن يتساءل الإنسان بعد كل ذلك: لماذا وجدت هذه القوانين؟ و لماذا قامت بين الأشياء المختلفة، ومن بينها التربة و النبات، تلك العلاقات العديدة التي تتسم بذلك التوافق الرائع بين القوانين مما يؤدي إلى تحقيق النفع و الفائدة؟

إننا نعترف بأننا – وقد وصلنا إلى هذا الحد من التفكير - قد اقتربنا من الحد الفاصل بين العلوم و الفلسفة. فكيف نفسر كل ذلك النظام و الإبداع الذي يسود هذا الكون؟ هنالك حلان: فإما أن يكون هذا النظام قد حدث بمحض المصادفة، و هو مالا يتفق مع المنطق أو الخبرة، و مالا يتفق في الوقت نفسه مع قوانين الديناميكا الحرارية التي يأخذ بها الحديثون من رجال العلوم. و إما أن يكون هذا النظام قد وضع بعد تفكير و تدبر، و هو الرأي الذي يقبله العقل و المنطق. و هكذا نرى أن العلاقة بين النبات و التربة تشير إلى حكمة الخالق و تدل على بديع تدبيره. انتهى، وفي الكتاب المزيد من

الأبحاث حول القوانين التي تحكم علاقة التراب بالنبات، فالسؤال إذن: من الزارع على وجه الحقيقة؟ هل هو من يضع البذرة أم من وضع هذه القوانين وهذا النظام وهذا الاتزان؟.

ويقول لسترجون زمرمان: أخصائي التربة وفسيولوجيا النبات في نفس الكتاب: اما التربة المنتجة الخصيبة فهي تربة حية يعيش بها عدد لا يحصى من الكائنات الدقيقة من حيوان ونبات. وقد تصل نسبة الكائنات الحية التي تعيش بهذه التربة الخصيبة إلى ما يقرب من 20 % من المادة العضوية التي بها. وقد يصل عدد هذه الكائنات الحية إلى بضعة بلايين في الغرام الواحد من التربة. وعلى ذلك فان التربة تتكون من تأثير العوامل الجوية على الجزيء الصلب من سطح الأرض بالاضافة إلى ما يعيش فيها من الكائنات الحية ومنتجاتها على طول الزمان.

ولكن كيف ومتى بدأت هذه العمليات؟ فلا يكفي ان يكون هنالك ضوء ومواد كيماوية وماء وهواء لكي ينمو النبات. ان هنالك قوة داخل البذرة تنبثق في الظروف المناسبة فتؤدي إلى قيام كثير من التفاعلات المتشابكة المعقدة والتي تعمل معا في توافق عجيب. والبذرة التي بدأت من اتحاد خليتين مجهريتين تتألف كل منهما من عدد كبير من العناصر والعمليات، تكون فردا جديدا يشق طريقه في الحياة ويكون مشابها للنبات الذي انتجه، بحيث لا تنتج حبة القمح الا قمحا، ولا بذرة البلوط الا شجرة البلوط." [205]

[205]) من كتاب الله يتجلى في عصر العلم: لأبراهام كريسى موريسون والكتاب هو النسخة العربية لكتاب: " Man does not stand alone مؤلفه: by Abraham Cressy Morrison 1944.

عجائب التربة: كتبه: ديل سوارتزن دروبر: إختصاصي فيزياء التربة - حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة أبووا - أستاذ مساعد بجامعة كاليفورنيا - عضو جمعية علم التربة أمريكا - اخصائي في تركيب التربة و حركة الماء بها.

المبحث السابع:

مخالفة صفات الله تعالى لصفات المخلوقات

هل يوصف الله تعالى بالشيء؟

قال الإمام عبد العزيز الكناني في الحيدة والاعتذار: "فقلت: يا أمير المؤمنين: إن الله عز وجل أجرى على كلامه ما أجراه على نفسه إذ كان كلامه من صفاته فلم يتسم بالشيء ولم يجعل الشيء أسمائه ولكنه دل على نفسه أنه شيء وأكبر الأشياء إثباتا للوجود ونفيا للعدم، وتكذيباً منه للزنادقة، والدهرية، ومن تقدمهم ممن جحد معرفته وأنكر ربوبيته من سائر الأمم فقال عز وجل لنبيه ﷺ: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادةً قُلِ اللّهِ شَهِيدٌ بِيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ فدل على نفسه أنه شيء ليس الأشياء، وأنزل في ذلك خبرا خاصا مفردا لعلمه السابق أن جهما وبشرا ومن قال بقولهما سيلحدون في أسمائه ويشبهون على خلقه، ويدخلونه وكلامه في الأسماء المخلوقة، قال عز وجل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ فأخرج نفسه وكلامه وصفاته من الأشياء المخلوقة بهذا الخبر تكذيبا لمن الحد في كتابه، وافترى عليه، وشبهه بخلقه، قال عز وجل: ﴿وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ وَالَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ ثم عدد أسماءه في كتابه ولم يتسم بالشيء ولم يجعله أسما من أسمائه، ثم قال النبي ﷺ: (إن الله تعالى تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة) ثم عدها فلم نجده جعل الشيء اسما لله عز وجل، ثم ذكر جل ذكره كلامه نفسه ودل عليه بمثل ما دل على نفسه ليعلم الخلق أنه من ذاته وأنه صفة من صفاته، فقال الله عز وجل: ﴿وَمَا قَدَرُواْ اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُواْ مَا أَنزَلَ اللّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاء بِهِ مُوسَى نُوراً وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ فذم الله اليهودي حين نفى أن تكون التوراة شيئا، وذلك أن رجلا من المسلمين ناظر رجلا من اليهود بالمدينة، فجعل المسلم يحتج على اليهودي من التوراة بما علم من صفة النبي عليه سلام الله، وذكر نبوته فيها حتى أثبت نبوته عليه السلام من التوراة فضحك اليهودي وقال: ما أنزل الله على بشر من شيء، فأنزل الله عز وجل تكذيبه، وذم قوله، وأعظم فريته حين جحد أن يكون كلام الله شيئا، ودل بذلك على أن كلامه شيء ليس كالأشياء، كما دل على نفسه أنه شيء ليس كالأشياء ثم قال في موضع أخر: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللّهِ كَذِباً أَوْ قَالَ أُوْحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ﴾ فدل بهذا الخبر أيضا على أن الوحي شي بالمعنى، وذم من جحد أن كلام الله شيء فلما أظهر الله عز وجل اسم كلامه لم يظهره باسم الشيء فيلحد الملحدون في ذلك ويدخلونه في جملة الأشياء المخلوقة، ولكنه أظهره عز وجل باسم الكتاب والنور والهدى ولم يقل قل من أنزل الشيء الذي جاء به موسى، فيجعل الشيء اسما لكلامه، وكذلك سمى كلامه بأسماء ظاهرة يعرف بها، فسمى كلامه نورا وهدى، وشفاء، ورحمة، وحقا، وقرآنا، وأشباه ذلك لعلمه السابق في جهم وبشر ومن يقول بقولهما إنهم سيلحدون في أسمائه وصفاته التي هي من ذاته وسيدخلونها في الأشياء المخلوقة". انتهى،

وقال الرازي في مفاتيح الغيب: "الحجة الثانية: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وهو السميع البصير﴾ [الشورى: 11] حكم الله تعالى بأن مثل مثله ليس بشيء ولا شك أن كل شيء مِثلٌ لمثل نفسه وثبت بهذه الآية أن مثل مثله ليس بشيء ينتج أنه تعالى غير مسمى بالشيء فإن قالوا إن الكاف زائدة قلنا هذا الكلام معناه أن هذا الحرف من كلام الله تعالى لغو وعبث وباطل، ومعلوم أن هذا الكلام هو الباطل، ومتى قلنا إن هذا الحرف ليس بباطل صارت الحجة التي ذكرناها في غاية القوة والكمال.

الحجة الثالثة: لفظ الشيء لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح والثناء وأسماء الله تعالى يجب كونها كذلك ينتج أن لفظ الشيء ليس اسما لله تعالى، أما قولنا إن اسم الشيء لا يفيد المدح والجلال فظاهر وذلك لأن المفهوم من لفظ الشيء قدر مشترك بين الذرة الحقيرة وبين أشرف الأشياء وإذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشيء حاصلا في أخس الأشياء وذلك يدل على أن اسم الشيء لا يفيد صفة المدح والجلال وأما قولنا: أن أسماء الله يجب أن تكون دالة على صفة المدح والجلال فالدليل عليه قوله تعالى ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه﴾ [الأعراف: 180] والاستدلال بالآية أن يكون الأسماء حسنة لا معنى له إلا كونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة فإذا لم يدل الاسم على هذا المعنى لم يكن الاسم حسنا ثم إنه تعالى أمرنا بان ندعوه بهذه الأسماء ثم قال بعد ذلك ﴿وذروا الذين يلحدون في أسمائه﴾ [الأعراف: 180] وهذا كالتنبيه على أن من دعاه بغير تلك الأسماء الحسنة فقد ألحد في أسماء الله فتصير هذه الآية دالة دلالة قوية على أنه ليس للعبد أن يدعو الله إلا بالأسماء الحسنى الدالة على صفات الجلال والمدح."

أنواع الصفات ومعنى الخاصيات:

إن ما اعتدناه من التفكير في الصفات عند البشر يقوم على بحث الذات أولا، فالصفات قد تكون مما فيه قوام الشيء، أي أن لا يقوم الشيء إلا بوجود تلك الصفة فيه، أو أن تكون من لوازم تصوره، وقد لا تكون كذلك، أي قد لا تكون مما فيه قوام الشيء أو أن تكون من لوازم تصوره.

والصفات الدائمة في الشيء كالسيولة للماء والصلابة بالنسبة للأشياء....

وهناك نوع أخر وهو خاص من جنس الصفات الدائمة وهي الصفات اللازمة، وهي ما لا يمكن تصور الشيء إلا بها كالأبعاد بالنسبة للأشياء، أي الطول والعرض والارتفاع والحجم وما شابهها.

والنوع الأخير من الصفات، وهو خاص ببعض صفات الله وهي نوع خاص نسميه الصفات الواجبة[206]، وتختلف اختلافا كليا عن اللازمة، فالواجبة ما لا يمكن تصور عدمها وليس لتصورها علاقة بتصور الذات كما مر في اللازمة[207].

أما الخاصيات، فيمكن إدراك الخاصية من وجهين:

أما الأول: فهي الوصف الدائم للشيء من حيث إنه أداة، كالقطع بالنسبة للسكين والإحراق للنار، فالقطع ليس وصفا للحديد وإنما هو للسكين أي للمعدن من حيث هو أداة لفعل معين وهو القطع. "الوصف الوظيفي للشيء".

أما الثاني: فهي العلاقة الدائمة الثابتة بين فعل وقع على شيء وانفعال حاصل من الفعل، ونسمي الأول بالمتغير المستقل والانفعال بالمتغير التابع وذلك كدراستنا لجسم: حيث نقوم بتعريضه لفعل ونرى الانفعال، وبتكرار الفعل ندرس الانفعال فإن كان بينهما علاقة ثابتة نسميها خاصية وذلك كالقوة والتسارع، فإن العلاقة بينهما ثابت يسمى الكتلة وهو بهذا المعني خاصية من خواص المواد. ولا يقال عن الحق سبحانه وتعالى أن له خاصيات، بل له صفات كمال مطلقة.

---

[206]) يقسمها البعض إلى نفسية ومعنوية.

[207]) عن بحث في موضوع الصفات في منتدى العقاب.

البحث في الصفات فرع عن البحث في الذات

المهم الملاحظ هنا أن الصفات التي عهد البشر فهمها، فيما يتعلق بالمخلوقات، يتأتى فهمها وإدراك وجودها بالبحث في الذات أولا، لترى أصفته الطول أم القصر؟ ألونه البياض أم السواد؟ أسائل هو أم صلب؟ وتميز بهذه الصفة الشيء عن غيره، أو عن غير ما يتصف بهذه الصفة، لتكون هذه الصفة علامة تميزه عن ذلك المخالف له، ولا يتأتى إدراك الصفة إلا من خلال البحث في الذات،

وهناك نوع ثان من الصفات تدركه بالنظر في آثاره، فمثلا ترى المرء جوادا محسنا، سخيا، يكرم الضيوف وينحر جواده لهم، فتدرك من هذه الأفعال أنه جواد كريم، فتدرك من الواقع المحسوس المتمثل بأفعال معينة أن الرجل يملك صفة معينة هي الكرم، ولا تستطيع وصف هذه الصفة، كأن تحدد موقعها من الجسم، أو كميتها، أو ما اعتاد عليه العقل البشري من تكميم وقياس أو تصور وإدراك يحدد ماهية الشيء به، ولكن هذه الصفة ليست أمرا معنويا بحيث يُقال بأن معنى الكرم أطلق على هذه السجايا، ولكن في الواقع لا وجود له، لا يقال هذا، بل هي صفة حقيقية تدفع المرء للقيام بأفعال مخصوصة في أحوال معينة، نتيجة وجود هذه الصفة فيه، وقد تتخلف، كأن لا يكرم الكريم في مواقف معينة، ولكن هذا لا يمنع من اتصافه بصفة الكرم، لما يغلب عليه من السجية فيها، ولا يعرف المرء على وجه اليقين أهذه السجية مركبة فيه أم هي مكتسبة، فبعض الناس كريم بطبعه، وبعضهم يكتسب هذه الصفة بتعويد نفسه عليها.

سلب النوع الأول من الصفات عن المولى:

المهم هنا فيما يخص البحث هو أن النوع الأول من الصفات التي لا تبحث إلا ببحث الذات، لا يمكن أن تمثل معانيها، ولا أن تسقط معانيها، ولا أن تشبه تلك المعاني ما يمثل صفات الخالق سبحانه وتعالى، فالأبعاد من طول وقصر وعرض وارتفاع، والحجم، والكتلة، والصلابة والسيولة، والتغير من زيادة ونقص، وانتقال من الطفولة للشباب للهرم، واللون، والأبعاض، وما شابه من صفات ذات وأحوال، كلها يتنزه المولى عن الاتصاف بها، وكل هذه المعاني أدركها العقل بالبحث في الذات، وذات الله تعالى يستحيل البحث فيها ولا إدراكها، من هنا فكل جري وراء معنى لكلمات تصف الحق سبحانه وتعالى ظاهرها ما يمكن أن يقع في هذه الدائرة، كل معنى من تلك المعاني ممنوع وصف الحق سبحانه وتعالى به، ولا يشبه في شيء منه المخلوقات، أي لا تشبه صفته صفة المخلوقات، ولا معنى تلك الصفة ما تعنيه تلك الصفة عند المخلوقات وإن توافق اطلاق الاسم.

الصفات "المشتركة في اللفظ" بين صفات الله وصفات الانسان

﴿الحي القيوم﴾

لنأخذ صفة الحي مثالا، فصفة الله تعالى: الحي غير وصف الانسان بالحياة، فالإنسان الحي، يولد ويشب ويكبر ويشيب ويضعف ويموت، تقاس حياته بالساعات والدقائق، فيومه بعد أمسه، وغده يقربه من أجله يوما.

يحتاج حتى يعيش للأكل والشرب والدواء والمسكن، ولحياته مظاهر منها العمليات الحيوية التي تمده بالطاقة، والنمو، والتكاثر، والإحساس، وغيرها.

تتميز الحياة بصفات معينة مثل: التغذية، التنفس، التمثيل الغذائي، الحركة، التكاثر، الإخراج...الخ. وتنتهي حياة الفرد الحي بمجرد فقدانه صفة واحدة (أو أكثر) من تلك الصفات المميزة للحياة، فإن لم يخرج الفضلات مدة معينة من الزمان مات، وقد ضرب الله تعالى لنا مثلا كيف يستحيل أن يكون عيسى عليه سلام الله إلها، فقال: ﴿مَّا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ **كَانَا يَأْكُلاَنِ الطَّعَامَ** انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ المائدة، فكيف لإله أن يأكل الطعام، ويحتاج لإخراج فضلاته بعد ذلك، وإلا فقد أسباب حياته!

فهذا مفهوم الحياة كما نعرفها، وإذا ما جئنا إلى المعنى المعجمي لكلمة حياة، نجد أن: الحَياة: نقيض الموت، غاية ما عرفت به الكلمة في المعاجم أن تكون نقيض الموت.

إذا أردنا أن نتصور بأذهاننا صورة حياة لا تشابه ما سبق بيانه من حياة تتمثل في الانسان، فيها الخضوع للزمان والمكان، والحاجة للطعام والشراب، وهكذا، فإننا لا نستطيع ولا نفهم ولا نعقل فهم حياة لا تخضع للزمان ولا المكان، لا تغير فيها، يعجز العقل عن تصور ذلك، في حين أنك تستطيع وصف الحياة في البشر بدقة، وتلحظ التغيرات التي فيها وتكممها وتقيسها بمقاييس الزمان والمكان والعمر بدقة، فهذه المعاني لا تنزل على معنى صفة الحياة عند الله تعالى!!

هل تفكرت يوما بمعنى أزلي؟ هل يمكن للعقل أن يتصور معنى أزلي؟ إلا بشكل إجمالي بأنه لا أول له، الأول فليس قبله شيء، والآخر فليس بعده شيء، ولا يخضع للزمان ولا يتغير!!

لكن أن يفهم العقل ويدرك ويعلم ما هي حقيقة هذه الصفة؟ كيف يتصورها؟ لا يمكن ذلك أبدا!!

فالعقل مفطور على أن يقيس المثال على المثال، فحتى يفهم لا بد له أن يقيس على ما يفهم من وقائع وأمور مما يقع الحس عليه ليستطيع تصور الحال في ذهنه وتفسيره واعتقاده.

ولكن أن تتصور ذاتا تستغني استغناء مطلقا، لا تقوم فيها أمور مما تقوم في الذوات، من حركة، ونمو وتنفس، وغذاء، وحاجات، وحدوث، وتأثر بالزمان، ووجود بالمكان، فإن العقل وهو يصدق بهذا كله تصديقا مطلقا جازما، فإنه لا يعي الكيف ولا يتخيل كيف تتحقق هذه المعاني في تلك الذات العلية، لا يعي الخاصية الإلهية لصفة الحي، لأن ما ألفه من حال الذوات المخلوقة استنادها لغيرها في كل شيء، وخضوعها لقوانين الزمان والمكان والتغير والتبدل، والحياة والفناء، **فالفهم الإجمالي متحصل ولكن دون الوقوف على الحقيقة التي بها كانت هذه الصفة تميز من اتصف بها عن غيره في ذلك**، وذلك لأن المثال الذي ستقيس عليه تلك الأمور **لا يفيدنا أكثر من أن يبين لنا حال النقيض، أي حال من كان حاله**

الاحتياج في كل شـيء، فنفهم حاله، ونقول أن الحي سـبحانه غير ذلك، لكن دون علم بحقيقة يســتطيع معها العقل الوقوف على ما يصور له ذلك الأمر، أي يقرب له صورة أو مثال خاصية أو صفة الحي عند الله تعالى.

فحين خاطبنا القرآن بصــفة الحي، أو صــفة الأول والآخر، فإنما علينا الفهم الإجمالي، وأن نؤمن بالصــفة على ما جاءت عليه،

فالحي غير الحي، الله حي، ولكننا لا نفهم ولا نعقل فهم حياة لا تخضــع للزمان ولا المكان، لا تغير فيها، يعجز العقل عن تصور ذلك، في حين أنك تستطيع وصف الحياة في البشر بدقة، وتلحظ التغيرات التي فيها وتكممها وتقيسها بمقاييس الزمان والمكان والعمر بدقة، فهذه المعاني لا تنزل على معنى صفة الحياة عند الله تعالى!!

والقيوم فإن معناه كونه قائما بنفســه مقوما لغيره فقيامه بنفســه أنه لا يحتاج إلى غيره وتقويمه لغيره احتياج غيره إليه،

هذا هو المعنى الإجمالي، تستطيع أن تفهم معاني إجمالية تشرح بها الصفات على هذا النمط، ولكن ما معنى يقوم بنفسـه؟ كيف تتصور الاسـتغناء عن الغير؟ أنت مثلا تحتاج لغيرك في جل الأمور، ولكن أن تتصور ذاتا تسـتغني اسـتغناء مطلقا، لا تقوم فيها أمور مما تقوم في الذوات، من حركة، ونمو وتنفس، وغذاء، وحاجات، وحدوث، وتأثر بالزمان، ووجود بالمكان، لإشباع مثل هذه الأمور يحتاج المرء للغير، والله لا يخضع لشيء من هذا، ولا تقوم به حاجات تحتاج لإشباع،

فإن العقل وهو يصــدق بهذا كله تصـديقا مطلقا جازما، فإنه لا يعي الكيف ولا يتخيل كيف تتحقق هذه المعاني في تلك الذات العلية، لا يعي الخاصــية الإلهية لصــفة القيوم، لأن ما أَلِفَهُ من حال الذوات المخلوقة اســتنادها لغيرها في كل شــيء، وخضــوعها لقوانين الزمان والمكان والتغير والتبدل، والحياة والفناء، فالفهم الإجمالي متحصــل ولكن دون الوقوف على الحقيقة التي بها كانت هذه الصــفة تميز من اتصــف بها عن غيره في ذلك، **وذلك لأن المثال الذي سـتقيس عليه تلك الأمور لا يفيدنا أكثر من أن يبين لنا حال النقيض، أي حال من كان حاله الاحتياج في كل شـيء، فنفهم حاله، ونقول أن القيوم يناقض ذلك،** لكن دون علم بحقيقة يستطيع معها العقل الوقوف على ما يصـور له ذلك الأمر، أي يقرب له صـورة أو مثال خاصية أو صفة القيوم عند الله تعالى.

كذلك فإن صفة الرحمة وصفة القوة، وصفة الطول والعرض، وما أشبهها هي مما به قوام الإنسان كإنسان، بتركيبه من هذا الكل تميز عن غيره من الكائنات، **فكانت تلك الصــفات في ظل وجودها في هذا المركب، مؤدية لوظائف معينة، ومتكيفة مع ظروف معينة، تتفاعل معها، وتفضـي للقيام بتصـرفات معينة تسـير حياة الإنسـان، وتحد بحدود معينة،** كل هذا **يختلف عن صفات الله تعالى التي لا تحد، ولا تخضع لقوانين الكون،**

ولا تُفهم في ضوء أن قوام الذات بها، بل في ضوء أنها صفات واجبة للذات العلية سبحانه وتعالى.

صفة حقيقية وصفة إضافية:

يذكر الشيخ سعيد حوى في كتابه "الله جل جلاله": "صفات الفعل: إنما حسبك أن تعلم آثارها في الكون ولوازمها في حقك" انتهى وهو قول بليغ، وشرح بديع لما سنبينه في هذا الفصل.

إنك إذا علمت أن الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة إضافية كقولنا للشيء إنه عالم وقادر فإن العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها إضافة إلى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها إضافة إلى المقدورات.

إذا علمت ذلك، فإن الشق المتعلق بالمقدورات هو فقط ما تستطيع فهمه وتفسيره والوقوف على معناه، أما الصفة الحقيقية عند المولى عز وجل فلا، وذلك أنك تستطيع أن تفهم السميع، من خلال أن البشر يتكلمون ويسرون ويتناجون، ويسمع الله ذلك، فهمت الجزء المتعلق بالإضافة التي تحصل في الوجود، ولم تستطع أن تبحث عن المعنى الحقيقي للصفة الحقيقية التي هي صفة الله، فقط بحثت الشق الخاص بما يقع عليه حسك، علمت أنك إن فعلت جريمة فإن الله سيعلمها، لكن شتان بين علم البشر وعلم الله، كما سنفصل في علم البشر بعد قليل، فعندما نقول في هذا البحث: متعَلَّقات الصفة، فإن هذا هو ما نعنيه، نعني أننا نستطيع البحث في المحسوس، وفهم الصفة إجمالا على ضوء ما نفهمه من علاقتها بالمحسوس هذا، وأما الصفة على الحقيقة عند الله تعالى فلا نحيط بشيء من ذلك علما.

وقال أبو حيان الأندلسي في تفسير البحر المحيط: "وعلى القول بأن الحكيم هو ذو الحكمة، يكون الحكيم صفة ذات، وعلى القول بأنه المحكم لصنعته يكون صفة فعل". انتهى

فمن هذه الزاوية أيضا، نفهم أنه ثمة فرق بين صفة الذات، وبين صفة الفعل، من حيث إن صفة الفعل وصف مضاف لمتعلقها، يسقط عليه المعنى اللغوي والاصطلاحي ليفسر أثر فعله في المخلوقات، محكم لصنعته، ذو الرحمة،

قال الجويني: "والمرتضى عندنا طريقة شيخنا رضي الله عنه، فإن الأسماء تنزل منزلة الصفات، فإذا أطلقت ولم تقتض نفيا حملت على ثبوت متحقق، فإذا قلنا: الله الخالق، وجب صرف ذلك إلى ثبوتٍ وهو الخلق، وكان معنى الخالق من له الخلق، ولا ترجع من الخلق صفة متحققة إلى الذات، فلا يدل الخالق إلا على إثبات الخلق"، انتهى.

اعتبار الصفات النفسية بغاياتها لا بأوائلها:

وقال مرعي الحنبلي في أقاويل الثقات: "وقال الإمام فخر الدين جميع الأعراض النفسانية أعني الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والمكر والاستهزاء ونحو ذلك لها أوائل ولها غايات مثاله الغضب فإن أوله غليان دم القلب وغايته إرادة إيصال الضرر إلى المغضوب عليه[208] فلفظ الغضب في حق الله لا يحمل على أوله الذي هو غليان دم القلب بل على غايته أو غرضه الذي هو إرادة الإضرار وكذلك الحياء له أول وهو انكسار يحصل في النفس وله غرض وهو ترك الفعل فلفظ الحياء في حقه تعالى يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس" انتهى

---

[208] هنا تضع اليد على علاقة الفعل بالمفعول، أي علاقة القدرة مثلا بالمقدور، فالفعل يحصل أثره أو غايته فيما يقع الحس عليه، وهذا هو فقط الجزء الذي نستطيع فهمه والتفكير فيه من صفات الفعل عند الله تبارك وتعالى، أما ما سبق أثر الفعل في غايته، فإنه مجهول عندنا لا نعرف له كيفية ولا معنى ولا يشبه كيفيات البشر.

قلت (الحنبلي) "وعلى هذا الضابط فكذلك يقال في الرضا والكرم والحلم والشكر والمحبة ونحو ذلك فإن الظاهر أن هذه كلها في حقنا كيفيات نفسانية قيل والحق أن الكيفيات النفسانية تحتاج إلى تعريف لكونها وجدانيات

وفي تفسير القرطبي في قوله تعالى ﴿وإن تشكروا يرضه لكم﴾ الزمر 7 ويرضى بمعنى يثيب ويثنى فالرضا على هذا إما ثوابه فيكون صفة فعل كقوله ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾ إبراهيم 7 وإما ثناؤه فهو صفة ذات" انتهى

"قلت (الحنبلي) ومن هذا يعلم جواب سؤال كنت أوردته في مؤلف لطيف سميته الأسئلة عن مسائل مشكلة قلت فيه ومنها أن أهل السنة جعلوا الصفات القديمة لله سبحانه ثمانية وهي العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام والبقاء وبعضهم يقول والتكوين محتجين في ذلك بالاشتقاق وأنه لا يعقل مفهوم عليم إلا بعلم وسميع إلا بسمع وهكذا وحينئذ فيقال موجه الاقتصار على هذه الصفات الثمان مع أنه تعالى عزيز فمن أوصافه العزة وعظيم فمن أوصافه العظمة وحليم فمن أوصافه الحلم فهل يصح أن يقال مثلا حليم بحلم كما يقال عليم بعلم وهكذا في البقية

ولعل الجواب على طريقة الخلف أن هذه الأوصاف كلها كيفيات وانفعالات تحدث في النفس والله منزه عنها **فتؤخذ كلها باعتبار الغايات** بخلاف العلم والقدرة والسمع والبصر ونحوهما فإنها من الأوصاف الذاتية لا من الكيفيات النفسانية

وللسلف أن يقولوا إن هذه الأوصاف على ظاهرها وهذا التعليل لا يستلزم أن يكون كذلك في حقه تعالى كما أن العلم والقدرة والسمع والبصر تستلزم من النقص في حقنا ما يجب تنزيه الله تعالى عنه من جهة أنها أعراض[209] ونحوه فمذهب السلف أسلم لا سيما وقد نقل البخاري وغيره عن الفضيل بن عياض قدس الله روحه أنه قال ليس لنا أن نتوهم في الله كيف هو لأن الله عز وجل وصف نفسه فأبلغ فقال ﴿قل هو الله أحد﴾ السورة فلا صفة أبلغ مما وصف به نفسه فهذا النزول والضحك وهذه المباهاة وهذا الإطلاع كما شاء الله أن ينزل وكما شاء أن يباهي وكما شاء أن يضحك وكما شاء أن يطلع فليس لنا أن نتوهم كيف وكيف فإذا قال الجهمي أنا أكفر برب يزول عن مكانه فقل أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء" أنتهى.

الصفة الإضافية أثر للصفة الحقيقية:

نضيف إذن بُعدا يزيد المسألة وضوحا بإذن الله، فنقول بأن هنا تضع اليد على علاقة الفعل بالمفعول، أي علاقة القدرة مثلا بالمقدور، فالفعل يحصل أثره أو غايته فيما يقع الحس عليه، وهذا هو فقط الجزء الذي نستطيع فهمه والتفكير فيه من صفات الفعل عند الله تبارك وتعالى، أما ما سبق أثر الفعل في غايته، فإنه مجهول عندنا لا نعرف له كيفية ولا معنى ولا يشبه كيفيات البشر، أي عندما نقول: صفة إضافية، فإننا نعني أثر الصفة في المفعول، أو المقدور، أو المحسوس، والذي يقع الحس عليه ويفهم منه أنه قد وقعت عقوبة من الله مثلا، أو ابتلاء منه، أو رزق، أو رحمة.. الخ، فهذا الأثر وهذا الواقع المحسوس، **أثر الصفة، وليس هو الصفة، وهو ما يدلنا عليها، وهو محل تفكيرنا، وبه نفهم الصفة فهما إجماليا**، وإنما سميناه صفة إضافية، لعلاقته بالصفة الحقيقية من حيث إنه أثرها، ولكنه يسيُّر المخلوقات وفق

---

[209] يعني ما سنذكره بعد قليل من أن العلم مثلا في حقنا يحصل وفق كيفية معينة، ويسبقه جهل، ويحتاج لمطابقة صورة الواقع بالصورة الذهنية، و.. الخ، فخلع هذه المعاني على صفة الرب سبحانه تستلزم من النقص ما لا يجوز مثله، فننزهه عن تلك المعاني، ونؤمن بمعنى العلم الذي وصفه على مراده سبحانه وتعالى.

سنن الله تعالى التي سنها في الكون، فيحصل الرزق في وقت، ويحصل الخلق في وقت، وهكذا، فهذا هو الشق الذي يقع عليه الحس من صفات الأفعال.

صفة العزة وصفة الرحمة لله تعالى:

فعلى هذا، فإنه فرق بين معنى: ﴿ولله العزة جميعا﴾، والتي منها نفهم أن الله يتصف صفة ذاتية بأنه العزيز، لا يشترك معه في صفة العزة أحد، وفرق بينها وبين صفة فعله، والتي منها يأتي معنى: رب العزة، ومنها أضاف العزة لرسوله ﷺ وللمؤمنين أيضا، ففي هذا لا تنزل المعاني منزلة صفات الذات، وكذلك، في صفات الفعل يجب أن ندرك أن في الصفة شقا متعلقا بالخاصية الإلهية، وشقا متعلقا بأثر الصفة في المخلوقات، فالجزء المتعلق بالخاصية الإلهية لا يشترك معه أحد فيه، ولا يشبه في تلك الصفة أحدا وإن كانت صفة فعل، وأما في القسم المتعلق بالمقدورات وبالمحسوسات، فإن المعنى يلتمس، ويفهم، ويدل على أنه ذو الرحمة، وواسع الرزق.

لكن الدقيق هنا أن العلاقة بين الصفة الزائدة والصفة الحقيقية هي أن الصفة الزائدة ليست لها علاقة بالله تعالى، ليست هي صفة الله تعالى، بل هي متعلق هذه الصفة، فالله تبارك وتعالى قدر منذ الأزل أن الورقة ستسقط، وعلم ذلك، وكل شيء في كتاب مبين، فلما سقطت الورقة في الوقت الذي قدره الله تعالى، لم يتغير شيء في علم الله، ولم يحدث بحدوث ما قدره الله شيء في علمه أو قدرته أو إرادته،

بل فوق ذلك:

قال الإمام القرطبي عليه واسع رحمة الله: "فالرحمن صفته العامة المختصة به جل جلاله ويستحيل أن توجد لغيره إذ لا يوجد مخلوق تعم رحمته جميع المخلوقات من أوليائه وأعدائه، والرحيم وصف يدل على الفعل الذي تقع المشاركة فيه، ولذلك وصف نفسه بأنه خير الراحمين: ﴿رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ (109)﴾ ﴿وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ (118)﴾ وأرحم الراحمين، ﴿وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (151)﴾ كما قال: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، وقال لعبده ونبيه عيسى عليه السلام: ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني﴾ فلما وقعت المشاركة فيه قال: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾". انتهى

ما يتوهم الاشتراك فيه في الفعل بين الجزء المتعلق بالمقدورات والمحسوس أثره، وبين المخلوقات، أطلق الاسم مشتركا، فقال: ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾!!

وكقولك: الصمد من ترفع إليه الحاجات! تستطيع فهم المعنى الإجمالي وتقف أيضا لأنك فسرت الصفة بالجزء المتعلق بك كبشر، وعلمت أن من وراء ذلك ربا قادرا على قضاء الحاجات، **و انتهى بك المطاف في رحاب تلك الصفة العظيمة عند شاطئ بعيد كأنك ما أخذت من ماء البحر الذي يمده من بعده سبعة أبحر إلا مقدار ما تغمس فيه إصبعك وتخرجها فتقول هذا ما أستطيع فهمه من صفة الله تعالى و أقف هنا عاجزا!!** هذا حظي في ما أملك، وما أطيق، والله أعلم بما لا أطيق!!

وأما النوع الثاني المتمثل بالأفعال، فإن العقل والتفكير يدرك الفعل، **ولا يدرك الصفة التي بعثت على القيام به**، فالمرء حين يرحم، تتحرك انفعالات معينة في نفسه لتحرك كوامن معينة في قلبه أو عقله، أو مشاعره، تدفعه للقيام

بأعمال ما تظهر فيها رقة قلبه، أو عطفه، أو حنانه، أو ما شـابه، فيقع الحس على تلك النتائج والآثار، ولا يسـتطيع العقل الإحاطة بالماهية التي جرت عليها كل تلك الأمور، لا تستطيع أن تصف ماهية صفة الرحمة عند البشر إلا من خلال البحث في آثارها، وبعض ما يتحرك في النفس من انفعالات،

فأما الآثار فتظهر في الواقع المحسـوس الخارجي، على هيئة مسحة على رأس يتيم، أو إحسـان إلى فقير، فنقول بأن هذه هي آثار الرحمة، وفي هذا تشبه آثار رحمة الله تعالى هذه الآثار من قبيل ظهورها في ما تعلقت به من أمور، فتعلم أن الله رحمك، ويسر لك أمرك، وشفاك من مرضك، فتلمس آثار رحمة الله تعالى.

وأما الجزء الخاص بانفعالات النفس عند البشـر، وما يجري في الذات عند المخلوقات من أمور أنتجت وأفرزت هذه الرحمة، وماهية الرحمة نفسها، ففي هاتين الجزئيتين لا تشبه صفات الخالق سبحانه صفات المخلوق في شيء، **فلا يُبْحَثُ عن** انفعالات، ولا عن مشـاعر، **ولا يُخاض في ماهية**، فيما يتعلق بالله تعالى، ولا يقال بأن المخلوق رحيم والخالق رحيم اشـتركا في نفس الصـفة، بل آثار صـفة الرحمة من الله تعالى تظهر ، وآثار صـفة الرحمة من المخلوق تظهر، ولكن نفس الصفة، والماهية، تختلفان ولا يمكن الوقوف على مفهوم أو تعريف أو العلم بصفة الرحمن سبحانه وتعالى،

فإن أمكنك مثلا أن تُعَرِّفَ صـفة الرحمة عند البشـر بقولك رقة القلب، أو الانفعالات التي تجري في النفس لتظهر على شـكل تصـرفات معينة تُفضـي لأثرٍ في المرحوم، كل هذا لا ينطبق على الخالق سـبحانه وتعالى، فإنك إن اسـتطعت أن تصـف الإنسـان بأنه يرق، وينفعل ويشـعر، ويعطف، نتيجة حركات في النفس وانفعالات فيها مع الحدث الذي دفعها للتحرك، هذه هي خاصية الرحمة عند البشر، فإنك لا تستطيع وصف الله تعالى إلا بما ورد عنه بدليل قطعي، وإن ورد فلا بد من دليل قطعي على مفهومه.

هذا كله يدفعنا لفهم وجه الاختلاف بين صـفات الله تعالى وصـفات غيره إن تشـابهت في المسـميات، سـواء كانت صفات ذات أم صفات فعل، تختلف من جهة النوع، ومن جهة الخاصية، وإن حصل اشتراك في معان إجمالية فلا يعني ذلك المشـابهة في شـيء، لأن الاختلاف أصـلا حادث من جهة نوع الصـفة فصـفة الله صـفة رب، وصـفة المخلوق صـفة حادث، فلا يقال رحيم كرحيم.

صفة العلم لله تعالى:

ومثال ذلك أن الله أثبت في كتابه لنفسه صفة العلم، وأنه يعلم، فلا بد من القطع بوجود هذه الصفة، ولما أخبرنا الله تعالى بأننا لا نحيط بشيء من علمه إلا بما شاء، وبأننا لا نحيط به علما، ولما نظرنا في واقع أنفسنا، ولم نعهد تعريفا بمعنى علوم البشر، إلا ورأينا أن العلم لدينا يكون مسبوقا بالجهل، وأنه يتحصل بطريقة معينة، وأنه يجب أن يتعدى مرحلة التكذيب فالشك فالظن، ليصل إلى الجزم والاعتقاد، وأنه يتم من خلال الأدلة والعلامات، أو من خلال الحواس، ولا بد أن يتم بأن يطابق الواقع، باستعمال الدليل، والعلم يحصل بوصول العقل إلى تصور الواقع، ومن ثم تنقضي مرحلة التصور ليدخل العقل في مرحلة التصديق، ثم إنه يوصل إلى حصول المثال في القلب أو العقل بمطابقة صورة الواقع للصورة الذهنية الموجودة في الدماغ، ليصل إلى **إدراك حقيقة الشيء**، وأضع خطا تحت كلمة إدراك ليحصل التفكر في شدة الفرق بين معنى العلم عند الله وبين معناه عند البشر، أو يحصل بالربط بين فكرة وفكرة، أو بالتحليل أو بتقديم المقدمات وبناء النتائج عليها، وقد يظن نفسه علم ويتبين له خطأ ما وصل إليه، فكانت تلك المعاني مستحيلة على الله تعالى، وهي ما نعرفه نحن البشر عن معنى العلم لغة أو اصطلاحا أو وصفا لواقع العلم، فلم يكن لنا أن نخوض في معنى العلم الخاص بالله تعالى، ولكننا في الوقت نفسه نعلم أن الله إذ يصف نفسه بأنه يعلم، فإننا نفهم فهما إجماليا معنى أنه يعلم، ونميز بين هذا الوصف وبين صفة أنه يقدر مثلا، أو أنه يخلق، ولكننا لا نتعدى حد الفهم الإجمالي لندخل في تفاصيل معنى العلم أو الرحمة أو الخلق، لأن المثال الذي تمثله الحقيقة اللغوية لهذه الألفاظ في عقولنا، يستحيل مثله على الله تعالى، ومعنى أنك تدرك معنى صفة معينة على الحقيقة، يقتضي الوقوف على تفاصيل توصل لتمثيل حقيقة تلك المعاني في الذهن مرتبطة إما بصور ذهنية تفسر ما اعتاده العقل من فهم كيف يحصل العلم، أو السمع أو البصر في حال البشر والمخلوقات، ولا يتصور العقل فوق ذلك ما يمثل معنى لتلك الأفعال، ولكن تلك المعاني التي يتصورها العقل، أو يقيس عليها ما يفهمه إذا أراد أن يمثل لحصول رؤية أو إبصار أو سمع أو علم أو قدرة، أو شيء من ذلك، هذا القياس يفضي إلى مشابهة الله تعالى بمخلوقاته، وهو ممنوع، ويفضي إلى إنزال معاني تلك الصفات التي تحصل عند البشر على الله تعالى، وهو ممنوع، لأن العلم عند البشر يسبقه جهل، ويحصل بمطابقة الواقع لصورة الذهن.. الخ مما سبق بيانه، وليس هذا هو معنى العلم عند الله تعالى، **ففعل أن الله يعلم، مفهوم إجمالا** على نحو غامض لا من حيث إثبات وجود وصف العلم، فهذا لا غموض فيه، ومرده إلى القطع من التنزيل، ولكن من حيث فهم واقعها لا يستطيع الذهن التمثيل عليه ولا تصوره، ولا يستفيض فيه في البحث والاستدلال والتفصيل والتفريع، ولكنه في الوقت ذاته يفهم أن الله تعالى يعلم، فيثبت له تلك الصفة، ويتوقف عن الخوض في معناها **التفصيلي**، أو إن أردنا دقة أكثر في القول، قلنا: لا يتكلف ولا يتعمق في سبر أغوار تلك الصفة، وسأتركك مع بعض تعريفات العلم عند الأوائل لتدرك أن خطورة قياس علم الله تعالى على علم البشر، تفضي إلى القول على الله بغير علم، وتفضي إلى الوقوف بكل حيرة أمام تعريف العلم تعريفا جامعا مانعا، إذا ما حاول المعرف أن يدخل فيه علم الله تعالى:

نموذج للتفريق بين صفات الله تعالى وصفات البشر: ما هو تعريف العلم؟

قبل الخوض في هذا، ننقل قولا رائعا للأستاذ يوسف الساريسي يقول فيه: "هناك مفردات أولية بسيطة في أي لغة وهذه يطلق عليها أهل المعاجم أحيانا (واللفظ معروف) من غير تفسير كتعريف الألوان كالأبيض والأسود، وتعريف الماء والهواء، وقد ينطبق هذا الأمر فعلا على العلم، فوضوح معنى الشيء في الذهن هو الأساس. أما التعبير عما في الذهن من معاني لهذه الأمور البسيطة بكلمات أخرى قد يؤدي إلى أن تكون مركبة ومعقدة تزيد الأمر تشويشا في الدماغ، ولذلك صدق القائل عرّف الماء بعد جهد بالماء. وهذا الأمر يتعلق باللغات عموما كما يتعلق بالأفكار أيضا، حيث هناك ما يسمى بالأوليات أو البديهيات وهي أفكار أولية أساسية يدركها الدماغ لأنها متصلة مباشرة بقوانين التفكير في الدماغ لا لأنها مفطورة فيه كما يدعي المناطقة وعلماء الكلام".

تعريف العلم:

في بحثه نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، يتتبع د. راجح الكردي تعريف العلم والمعرفة: "(القاضي عبد الجبار يعرف العلم بأنه: (المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله، فليس من العلم في شيء ما لم يطمئن إليه المرء ويعتقده، ولذلك فإن ذلك المعنى لا يختص بهذا الحكم إلا إذا كان اعتقاداً يعتقده على ما هو به واقعاً على وجه مخصوص)[210] وعرف الشيخان الجبائيان علي وأبو هاشم العلم بأنه (اعتقاد الشيء على ما هو به) وقد اعترض القاضي عبد الجبار على تعريفهما (بأنه بعيد لأن المقلد قد يعتقد الشيء على ما هو به ولا يكون عالماً ولذلك يجد حاله كحال الظان والشاك، وقد ثبت عن أهل اللغة أنهم وصفوا العالم بذلك إن كان قاطعاً على علمه لا يعتريه الشك والتجويز)[211] وقال القاضي في موضع آخر (والعلم لا يتبين عما ليس بعلم بكونه اعتقاداً فإن غير العلم يشارك فيه، وهو اعتقاد التقليد والتبخيت، وفي العلوم ما لا معتقد له كالعلم بأن لا ثاني مع الله تعالى وأن لا بقاء وأن العلم بالحد ينبغي أن يكون علماً بالمحدود لأنهما عبارتان تقعان على معنى واحد، ومعلوم أن في الناس من علم علماً وإن لم يعلمه اعتقاداً)[212] كما اعترض أهل السنة على هذين التعريفين للمعتزلة من سكون النفس إليه ومن اعتقاد الشيء على ما هو به بما يلي:

1) قالوا هذه الحدود منتقضة بالعلم باستحالة المحالات فإن العلم بها ليس علماً بشيء، لأن المحال ليس بشيء، ومع ذلك يتعلق العلم بكون المحال محالاً وإن كان ليس بشيء بالاتفاق.

2) لو كان العلم اعتقاداً على وجه مخصوص لوجب أن يكون كل عالم معتقداً والله سبحانه عالم وليس بمعتقد، فبطل تحديد العلم بالاعتقاد، فالتعريف غير جامع. [وفساد هذا القول يأتي ليس من كون العلم والاعتقاد شيئاً واحداً، ولكن من قياسهم العلم الإلهي على العلم البشري، مع التسليم بأن أحداً لا يعلم شيئاً عن ماهية علم الله تعالى، الذي

---

[210] (القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل 13/12)

[211] (القاضي عبد الجبار- المغني –النظر والمعارف 12/17-18)

[212] (شرح الأصول الخمسة. القاضي عبد الجبار ط1 ص46)

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ،﴾، فلا مجال لصوغ تعريف يعم علم الله تعالى، من هنا أخطأ العلماء في هذا الموضوع خطأً فاحشاً، فكان عليهم أن يعرفوا العلم بما يخص البشر دون التطرق إلى الحالات التي تختص بعلم الله تعالى]

3) واعترض أيضاً بأن الاعتقاد جنس مخالف فلا يجوز جعل العلم منه فالتعريف غير مانع لجواز دخول التقليد فيه، إذا طابق الواقع[213]

أما عند أهل السنة، فالأشعري يعرف العلم (بأنه ما يعلم به، وربما قال: ما تصير به الذات عالمة)[214] وعرفه إمام الحرمين الجويني: (الطريق إلى تصور ماهية العلم وتميزها عن غيرها أن نقول: أنا نجد من أنفسنا بالضرورة كوننا معتقدين في بعض الأشياء، فنقول: اعتقادنا في الشيء إما أن يكون جازماً أو لا فإن كان جازماً فإما أن يكون مطابقاً أو غير مطابق، فإن كان مطابقاً فإما أن يكون لموجب هو نفس طرفي الموضوع والمحمول وهو العلم، أو يكون لموجب وهو اعتقاد المقلد، وأما إذا كان الجزم الذي لا يكون مطابقاً فهو الجهل، والذي لا يكون جازماً: فإما أن يكون الطرفان متساويين وهو الشك، أو يكون أحدهما أرجح من الآخر، فالراجح هو ظن والمرجوح هو الوهم)[215] وقد انتقد الرازي هذا التعريف ووصفه بأنه مختل لوجوه:

1) لأن هذا التعريف لا يتم إلا إذا ادعينا بأن علمنا بماهية الاعتقاد علم بديهي، وإذا جاز فلم ندعي أن العلم بماهية العلم بديهي؟
2) إن هذا التعريف للعلم بانتفاء أضداده وليست معرفة الأضداد بأقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم النقيض معرفاً للنقيض، فيرجع حاصل الأمر إلى تعريف الشيء بمثله أو بالأخص منه،
3) إن العلم قد يكون تصوراً وقد يكون تصديقاً والتصور لا يتطرق إليه الجزم ولا التردد، ولا القوة ولا الضعف، فإذا كان ذلك كانت العلوم التصورية خارجة عن التعريف فالتعريف غير جامع)[216]،

وعرفه القاضي الباقلاني: بأنه معرفة المعلوم على ما هو عليه أو على ما هو به، وربما قال هو المعرفة)[217] واعترض على هذا التعريف من وجوه فقيل:

1) هذا التعريف فيه دور، لأنه تعريف العلم بالمعلوم، فالمعرفة لا تكون إلا وفق المعلوم أو المعلوم مشتق من العلم، فلا يعرف إلا بعد معرفته،

2) إن هذا التعريف تعريف للشيء بنفسه، وهو محال، وذلك لأنه يقول إن العلم هو نفس المعرفة

3) إن المعرفة من وجهة نظر أهل السنة هي حصول العلم بعد الالتباس ولهذا يقال: ما كنت أعرف فلاناً والآن عرفته، فهذا التعريف يخرج عنه علم الله تعالى، ولا يسمى علمه معرفة[218]

---

[213] (البغدادي. كتاب أصول الدين ط1 ص5، والرازي مفاتيح الغيب ج1 ص281)

[214] (الرازي مفاتيح الغيب ج1 ص280)

[215] (الرازي مفاتيح الغيب ج1 ص280)

[216] (الرازي مفاتيح الغيب ج1 ص281)

[217] (الرازي مفاتيح الغيب ج1 ص280 والقاضي عبد الجبار: المغني ج2 ص18)

[218] (الرازي مفاتيح الغيب ج1 ص280)

[لاحظ مرة أخرى القياس الخطأ لعلم البشر على علم الله]،

وعرفه الإسفرائيني: بأنه (تبيين المعلوم، وربما قال: إنه استبانة الحقائق وربما اقتصر على التبيين فقال العلم هو التبيين) واعترض الرازي على هذا التعريف بأنه ضعيف، لأن التبيين ليس إلا تبديل اللفظ بلفظ آخر أخفى منه ولأن التبيين والاستبانة يشعران بظهور الشيء بعد الخفاء وذلك لا يطرد في علم الله تعالى[219]

وعرف الغزالي العلم بإرجاعه إلى البصيرة الباطنة، وإلى حقائق الأشياء وإلى حصول صورة نفس الحقائق في القلب، فالعلم عنده (حصول المثال في القلب)[220] أي حصول مثال حقائق الأشياء في القلب، إذ لكل معلوم حقيقة معلومة، ولتلك الحقيقة صورة تنطبع في مرآة القلب، وتتضح فيها، وقال في موضع آخر (العلم: تصور النفس الناطقة المطمئنة حقائق الأشياء وصورها المجردة عن المواد، بأعيانها وكيفياتها وكمياتها وجواهرها وذواتها إن كانت مفردة)[221] وعرف المعرفة بأنها (العلم الذي لا يقبل الشك –إذا كان المعلوم ذات الله تعالى وصفاته)[222] وأنها كذلك (انتقاش النفس بصورة العالم حتى تصير عالماً مثله)[223]

واعترض الرازي على تعريف العلم والمعرفة بأنها انتقاش النفس بصور الأشياء بأنه (لو كان الإبصار عبارة عن نفس الانطباع لما أبصرنا إلا بمقدار نقطة النظر لاستحالة انطباع العظيم في الصغير، وإنا نرى المرئي حيث هو ولو كان المرئي هو صورة المنطبعة لما رأيناه في حيزه ومكانه، وكذا قوله فكذا العقل تنطبع فيه المعقولات ضعيف لأن الصورة المرتسمة من الحرارة في العقل عند تصورها يلزم منها أن يصير العقل حاراً، إن كانت الصورة مساوية للماهية في الحرارة، وإن لم تكن مساوية لها في الحرارة لم يكن تعقل الماهية إلا عبارة عن حصول شيء في الذهن مخالف للحرارة في الماهية، وهذا يبطل قول الغزالي من أن العلم انطباع)[224] ويدل تعريف الغزالي للمعرفة على أن المعرفة عنده أخص من العلم، لأنه جعلها العلم اليقيني، والمعرفة الحقيقية أو العلم اليقيني الذي يريده الغزالي هي تلك المعرفة التي تمر في المراحل التالية الشك، فالظن، من غير جزم بانتفاء النقيض، فالاعتقاد: بأن يصل الظن إلى حد الجزم والقطع والإثبات ولكن المعرفة فيه غير تامة، فتميل النفس إلى التصديق بشيء بحيث يغلب عليها ولا يخطر بالبال غيره ولكن ليس ذلك مع معرفة محققة، فهو الاعتقاد المقارب لليقين، والمرحلة الرابعة: مرحلة اليقين أو المعرفة الحقيقية، الحاصلة بالبرهان الذي لا شك فيه ولا يتصور الشك فيه، وإلى هذه الدرجة أو المرحلة يمكن أن يسمى هذا يقيناً عند المتكلمين ولكن الغزالي يتجاوز فلا يقبل اليقين عند هذه الدرجة، وجود درجة امتناع الشك وإمكانه فحسب، وإنما يلتفت فيه إلى اعتبار التجويز والشك بل استيلائه وغلبته على العقل. وينتهي الغزالي إلى أن مصدر اليقين ينتهي إلى الشك –ليس الشك المطلق- ويقول (الشك هو أصل العلم اليقيني،

---

[219]) (الرازي مفاتيح الغيب ج1 ص281)

[220]) (الإحياء ج3 ص12)

[221]) (الرسالة اللدنية. الغزالي ص98)

[222]) (ميزان العمل. الغزالي ص175)

[223]) (تهافت الفلاسفة. الغزالي ص7)

[224]) (الرازي. مفاتيح الغيب ج1 ص281)

فالعلم الحقيقي يبتدي بالشك ليصل إلى اليقين نفسه، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق) ويضع قاعدته الشهيرة (من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال)[225]

أما الإمام الرازي فبعد أن يستعرض مجموعة من تعريفات العلم رأى أن اللجاجة فيها قائمة، فالعلم ليس اعتقاداً وإنما هو اعتقاد جازم، وهو ليس وضعاً ذهنياً وإنما هو مطابقة للواقع، وهو كما يمكن أن يكون بديهياً لا يحتاج إلى دليل فهو أيضاً نظري، وأنه تصور وتصديق، ويقول: (ولما ثبت أن التعريفات التي ذكرها الناس باطلة فاعلم أن العجز عن التعريف قد يكون لخفاء المطلوب جداً، وقد يكون لبلوغه في الجلاء إلى حيث لا يوجد شيء أعرف منه ليجعل معرفاً، والعجز عن تعريف العلم من هذا الباب، والحق أن كل واحد منا يعلم بالضرورة أنه يعلم وجود نفسه وأنه يعلم أنه ليس على السماء ولا في لجة البحر، والعلم الضروري بكونه عالماً بهذه الأشياء علم باتصاف ذاته بهذه العلوم، والعالم بانتساب شيء إلى شيء عالم لا محالة بكلا الطرفين فلما كان العلم الضروري بهذه المنسوبية حاصلاً، كان العلم الضروري بهذه المنسوبية حاصلا، وإذا كان كذلك كان تعريفه ممتنعاً)[226] والمعرفة كذلك عرفت بأنها (الاعتقاد الجازم سواء أكان اعتقاداً تقليدياً أو كان علماً صادراً عن دليل، ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الدليل)[227].

يقول د. الكردي: يرى أهل السنة أنه وإن كان ثمة ترادف بين معنيي: العلم والمعرفة، من حيث إن كلا منهما يعني إدراك الشيء على ما هو عليه، إلا أنه ثمة تبايناً بينهما من الوجوه التالية:

1) المعرفة مسبوقة بجهل، أو إدراك مسبوق بجهل،

2) كما أن المعرفة قد يراد بها العلم الذي تسبقه غفلة، وليس العلم كذلك ومن ثم يسمى الله تعالى العليم ولا يسمى عارفاً

3) تطلق المعرفة على إدراك البسيط ويطلق العلم على إدراك المركب، فتقول عرفت الله ولا تقول علمته

4) تطلق المعرفة على ما يدرك بآثاره ولا تدرك ذاته، فيقال عرفت الله ولا يقال علمته

5) خلاف المعرفة الإنكار وخلاف العلم الجهل، وذلك لأن في معنى المعرفة الاعتراف والإقرار،

6) قال أبو حيان التوحيدي: (إن المعرفة أخص بالمحسوسات والمعاني الجزئية في حين أن العلم أخص بالمعقولات والمعاني الكلية)[228] 7) وقيل إن المعرفة تستعمل في التصورات والعلم يستعمل في التصديقات، ولذلك تقول: عرفت الله ولا تقول علمته، لأن من شرط العلم أن يكون محيطاً بأحوال المعلوم إحاطة تامة، ومن أجل ذلك وصف الله تعالى نفسه بالعلم لا بالمعرفة)[229]." انتهى

---

[225] (ميزان العمل الغزالي ص 175)

[226] (مفاتيح الغيب ج1 ص282-283)

[227] (المرجع الأخير ص167)

[228] (التوحيدي، المقابسات المقابسة رقم 7 ص272)

[229] (الرازي مفاتيح الغيب283/1)

عدم الإحاطة بعلم البشر فكيف بعلم الله!:

فكما ترى يا رعاك الله، لما أراد العلماء الوقوف على معنى العلم، ووضع تعريف له، فإنهم وقفوا حائرين، يرد بعضهم القول على بعض، ليُظهر ما فيه من ثغرات، فهذا كله مع أن المبحوث هو علم البشـــر، ماهيته، ومعناه، وكيف يتم، فكيف يمكن يا رعاك الله أن نحيط بشـيء من علم الله تعالى، أو أن نقف على معناه بشـكل نحيط به علما، فلا شـك إذن أن إثبات وجود الصـــفة أمر مقطوع به لورودها بالنصـــوص القطعية، وأن هذا البحث شـيء، وبحث معنى تلك الصـــفة بحث آخر، ويحتاج لنصوص قطعية الثبوت والدلالة لتكشف عن المعنى بشكل موجب للاعتقاد، وأنَّى يتأتى ذلك، والنصوص القطعية تبين بأننا لا نحيط بشيء من علم الله تعالى إلا بما شاء، أي بما أنزل من سلطان قطعي، على قدر ما شاء الله تعالى، فلعلك إذن وقفت على أن الخوض في ما لم يرد به دليل قطعي مما يتعلق بالله تعالى وبصـــفاته، أمر محرم، ينبغي الانتهاء عنه، وأن حد بحث المسـألة يتوقف عند إثبات وجود الصـفة، إن ورد النص القطعي الثبوت القطعي الدلالة بإثباتها، وبأن دلالة ذلك الخبر يدل على وجود تلك الصـــفة، وأننا بحاجة لنصـــوص قطعية الثبوت قطعية الدلالة للدلالة على معنى الصـــفة حتى نوصـــل ذلك المعنى إلى القطع، فإذا لم تتوفر مثل تلك النصـــوص على المعاني، فإن الخوض فيها محرم، إن كان على ســـبيل الاعتقاد، أما إن كان على ســـبيل التفســـير والفهم بما دون الاعتقاد الجازم، فإن بحثه في حدود أصـــول البحث المبينة في القرآن وضـوابطه المنضـبطة بالمحكم منه، وضـمن ما درج عليه علماء اللغة، يعد مشـروعا، ما لم يصـل إلى الاعتقاد، لأن الحرمة تكون عند بناء العقيدة على الظن، أو عند خلو مباحثها من الدليل القطعي.

﴿قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾:

قص علينا رب العالمين سبحانه قصة محاججة إبراهيم الخليل عليه سلام الله مع النمرود، فظن النمرود أنه إذ يأتي برجلين محكوم عليهما بالموت، فيطلق هذه ويقتل هذا فإنه بهذا اتصف بصفة أنه يحيي ويميت،

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (258)﴾ البقرة،

إن لفظة أحيي في اللغة لا تعني ترك الشيء حياً، بل تعني وهب الحياة، وهذه مما اختص بها الله وحده دون خلقه وهو استدلال سيدنا إبراهيم عليه السلام، ولذلك أخطأ النمرود في نسبة الحياة والموت له، حيث خلط ما بين قدرته على القتل والعفو عن المجرم بإطلاق سراحه (مع أنه يمكن أن يموت في تلك اللحظة بانتهاء أجله)، وما بين نسبة الحياة والموت لهما. فسيدنا إبراهيم قصد نسبة الحياة والموت إلى الله للدلالة على قدرته والنمرود تنمرد على خالقه بنسبة شيء لنفسه لا يملكه، بل اتبع ما تشابه من الكلام والمتشابهات للجدل والمراء وابتغاء الفتنة.

وأقام رب العزة سبحانه الحجة على الخلائق بأن ما اتخذه بعضهم أربابا من دون الله فإنهم لا يملكون نفعا ولا ضرا لأحد إلا أن يأذن الله، وأنهم لا يسمعون الدعاء، فقال عز من قائل: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ (70) قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ (71) قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ (72) أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ (73) قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ (74)﴾

لقد كانت حجة سيدنا إبراهيم على قومه من زاوية أخرى ألا وهي الصفات اللازمة للخالق، فاستدلال سيدنا إبراهيم كان بذكر أنه يلزم للإله المعبود الذي يدعوه المشركون من قومه، أن يكون متصفا بصفات معينة ليصلح بها أن يكون معبودا مستحقا للعبادة، ومنها أن يسمع ويبصر حتى يستجيب لمن يعبده، وكذلك أن يملك دفع الضرر عمن يعبده وأن يملك القدرة على جلب النفع لمن يدعوه ويعبده، ولذلك قامت الحجة عليهم. وهذا يشبه تماما ما قاله أبو سفيان للعباس رضي الله عنه في فتح مكة: لو كانت هذه آلهة لأغنت عنا اليوم لما رأى الجيش الإسلامي، ولذلك اقتنع بأنها لا تملك النفع ولا تستطيع الدفع عنهم، فآمن بالله الغني القوي وهو إله السماء والأرض، وكفر بالآلهة التي كان يعبدها في الأرض.

فهذه حجة أقامها الله على لسان إبراهيم الخليل عليه سلام الله، بأن الإله من صفته أنه يسمع الدعاء، فيملك الإجابة على الحقيقة، قد تستجير أنت بفلان من الناس، وعنده من العطاء ما يكفيك حاجتك، ولكنه لا يقدر بقدراته الذاتية أن ينفع نفسه إلا بما أذن الله له من عطاء، فهذا فقير على الحقيقة إلى الله تعالى، وفاقد الشيء لا يعطيه، فإن أعطاك فمما أعطاه الله، فالمعطي على الحقيقة هو الله، لذلك كان الرزاق هو الله وحده، وقد يصلك رزقه وعطاؤه من طريق فلان، ولكنه على الحقيقة رزق الله لك ساقه لفلان ثم جعله وسيلة لوصول رزقه إليك، فالذي تسأله من دون الله لا يملك على الحقيقة لك ضرا ولا نفعا إلا أن يشاء الله،

فالموصـــوف في اللغة بالغنى إنما احتاج إلى المال لســـد حاجة غيره فهو غني من جهة حيازته للمال لكنه محتاج من جهة حاجته للمال كوسـيلة لسـد حاجة غيره فهو محتاج على الحقيقة ولذلك فهو عاجز وهو يدل على أنه مخلوق، وهكذا باقي الصفات الإنسانية.

أما من زاوية أبحاث العقيدة فانظر إلى قوله تعالى ﴿ومن كان غنيا فليســتعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف﴾ وقوله ﴿أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد﴾ فكيف نوفق بينهما؟ والحقيقة أن المعنى يختلف بين هذه الألفاظ من جهات مختلفة، فمن جهة اللغة والفقه فللغني والفقير معانٍ حقيقة محسـوسـة مدركة حددها الشـرع وحددتها اللغة. أما من زاويـة الحـاجـة والغنى المطلق في الفكر والاعتقـاد فـالغني هو الله وحـده، والاحتيـاج لكل مـا ســوى الله، إذن فـالنظرة للموضوع تكون من زوايا وجهات مختلفة، والخلط بينها يوجد الإشكاليات.

فالرجل الغني، ليس بغني على الحقيقة، بل كل من على وجه الأرض فقير إلى الله على الحقيقة في كل شيء:

هوت المشاعر والمدارك عن معارج كبريائك ..

يا حي يا قيوم قد بهر العقول سنا بهائك ..

أثني عليك بما علمت فأين علمي من ثنائك ..

فظهرت بالآثار فالبرهان باد في جلائك ..

عجبا خفاؤك في ظهورك أم ظهورك في خفائك؟

أثني عليك بما علمت فأين علمي من ثنائك ..

وجميع ما في الكون فانٍ مُستَمَدٌ من بقائك ..

بل كل ما فيه فقير مستميح من عطائك ..

أثني عليك بما علمت فأين علمي من ثنائك ..

ما في العوالم ذرة في جنب أرضك أو سمائك ..

إلا ووجهتها إليك بالافتقار إلى غنائك ..

أثني عليك بما علمت فأين علمي من ثنائك ..

فبأي شيء يستغني الغني؟ أولم يستمد ماله وصحته وقوته وعلمه وكل ما لديه من الله، فكان فقيرا محتاجا إلى الله في كل هذا، لا يحوز لقمة إلا إن قسـمها له ربه، ولا يبقى صحيحا إلا أن يمنع الله عنه المرض أو يشـفيه، وإنما إطلاق الغنى عليه من باب المجاز، وكل ما لديه عارية مستردة، يسقم بعد صحة، ويرد إلى أرذل العمر فلا يعلم بعد علم شيئا، فهذا يقال عنه غني مجازا وتجوزا، وصدق الله تعالى إذ يقول: ﴿والله الغني وأنتم الفقراء﴾ [محمد: 38]،

صفة الرحمة:

قال الإمام القرطبي عليه واسع رحمة الله: فالرحمن صفته العامة المختصة به جل جلاله ويستحيل أن توجد لغيره إذ لا يوجد مخلوق تعم رحمته جميع المخلوقات من أوليائه وأعدائه، والرحيم وصف يدل على الفعل الذي تقع المشاركة فيه، ولذلك وصف نفسه بأنه خير الراحمين: ﴿رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ، (109)﴾ ﴿وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ (118)﴾ وأرحم الراحمين، ﴿وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (151)﴾ كما قال: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، وقال لعبده ونبيه عيسى عليه السلام: ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني﴾ فلما وقعت المشاركة فيه قال: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾. انتهى

ما يتوهم الاشتراك فيه في الفعل بين الجزء المتعلق بالمقدورات والمحسوس أثره، وبين المخلوقات، أطلق الاسم مشتركا، فقال: ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾!!

وقال الرازي عليه رحمة الله تعالى: "لا رحمن إلا الله:

فإن قيل: فهل لغير الله رحمة أم لا؟ قلنا: الحق أن الرحمة ليست إلا لله، ثم بتقدير أن تكون لغير الله رحمة إلا أن رحمة الله أكمل من رحمة غيره، وههنا مقامان: المقام الأول: في بيان أنه لا رحمة إلا لله، فنقول: الذي يدل عليه وجوه: الأول: أن الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض، فكل أحد غير الله فهو إنما يعطي ليأخذ عوضاً، إلا أن الأعواض أقسام: منها جسمانية مثل أن يعطي ديناراً ليأخذ كرباساً، ومنها روحانية وهي أقسام: فأحدها: أنه يعطي المال لطلب الخدمة، وثانيها: يعطي المال لطلب الإعانة، وثالثها: يعطي المال لطلب الثناء الجميل، ورابعها: يعطي المال لطلب الثواب الجزيل، وخامسها: يعطي المال ليزيل حب المال عن القلب، وسادسها: يعطي المال لدفع الرقة الجنسية عن قلبه، وكل هذه الأقسام أعواض روحانية، وبالجملة فكل من أعطي فإنما يعطي ليفوز بواسطة ذلك العطاء بنوع من أنواع الكمال، فيكون ذلك في الحقيقة معاوضة، ولا يكون جوداً، ولا هبة، ولا عطية، أما الحق سبحانه وتعالى فإنه كامل لذاته، فيستحيل أن يعطي ليستفيد به كمالاً، فكان الجواد المطلق والراحم المطلق هو الله تعالى.

الحجة الثانية: أن كل من سوى الله فهو ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يوجد إلا بإيجاد واجب الوجود لذاته، فكل رحمة تصدر من غير الله فهي إنما دخلت في الوجود بإيجاد الله فيكون الرحيم في الحقيقة هو الله تعالى.

الحجة الرابعة: هب أن فلاناً يعطي الحنطة، ولكن ما لم تحصل المعدة الهاضمة للطعام لم يحصل الانتفاع بتلك الحنطة، وهب أنه وهب البستان فما لم تحصل القوة الباصرة في العين لم يحصل الانتفاع بذلك البستان، بل الحق أن خالق تلك الحنطة وذلك البستان هو الله تعالى **والممكن من الانتفاع بهما هو الله**، والحافظ له عن أنواع الآفات والمخافات حتى يحصل الانتفاع بتلك الأشياء هو الله تعالى، فوجب أن يقال: المنعم والراحم في الحقيقة هو الله تعالى". انتهى

إطلاق المعنى على صفات البشر مجاز، ولا يشبه المعنى المراد لصفات الله:

فكما ترى، فإن إطلاق المعنى تجوزا على البشر، بما فيهم من صفات نقص وعجز واحتياج، لا يشبه بحال إطلاق الصفات على المولى عز وجل وهو المستغني القادر الغني، وإن تشابه اللفظ فإن المعنى مختلف قطعا، والموقف الصحيح من المعنى الحقيقي هو " فَأَجَرَوْهُ عَلَى ظَاهَرِ لَفْظِهِ، وَلَمْ يَكْشِفُوا عَنْ بَاطِنِ مَعْنَاهُ، عَلَى نَحْوِ مَذْهَبِهِمْ فِي التَّوَقُّفِ عَنْ تَفْسِيرِ كُلِّ مَا لا يُحِيطُ الْعِلْمُ بِكُنْهِهِ مِنْ هَذَا الْبَابِ" أي الأخذ بالمعنى الإجمالي، فالله تعالى سميع، بصير، عظيم، لهذه الألفاظ معان ظاهرية، إجمالية، نفهم الصفة على أساسها، ولكنا لا نتوسع فنفسر الصفة بغير ما ورد بالنص القطعي، كي لا نقول على الله ما لا نعلم، ونتوقف ونؤمن بما قاله الله ورسوله على مراد الله وعلى **مراد** رسوله ﷺ إيمان تسليم:

ولأن الله تعالى بيَّنَ لنا أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، والأبحاث التي خاضت في محاولات تفسير كيفية تعلق هذه الصفات بمتعلقاتها، أبحاث في أمور غيبية ليس لها نصيب كبير من الصواب، لقيام كثير منها على قياس ما لا يقع الحس عليه المسمى خطأ بالغائب على الشاهد، ولإخضاع صفات الله تعالى لقوانين مشابهة لقوانين الحياة الدنيا.

وقال الإمام القرطبي في تفسير سورة الشورى: "وقد قال بعض العلماء المحققين: التوحيد إثبات ذات غير مشبهة للذوات ولا معطّلة من الصفات. وزاد الواسطيّ رحمه الله بياناً فقال: ليس كذاته ذات، ولا كاسمه اسم، ولا كفعله فعل، ولا كصفته صفة إلا من جهة موافقة اللفظ؛ وجلّت الذات القديمة أن يكون لها صفة حديثة؛ كما استحال أن يكون للذات المحدثة صفة قديمة. وهذا كله مذهب أهل الحق والسنة والجماعة. رضي الله عنهم".

الأساس الصحيح للتعامل مع هذه الصفات:

أما إذا كان الأساس الذي تنطلق منه هو: أمرّوها كما هي، وأساس: من أحصاها دخل الجنة، وأساس: الذِّكْر أي ذكر أسماء الله، وأساس تفويض معناها لله تعالى، وأساس على مراد الله، وعلى مراد رسوله ﷺ، أو على أساس فهم معنى الآية كلها إجمالا، أو: قراءتُها تفسيرُها! ففي كل ذلك لا تناقض، والقرآن مبين واضح جلي لأنه بين لك في مواضع أخرى أنك لن تحيط بشيء من علمه، ولن تحيط به علما، ونهاك عن أن تضرب لله الأمثال، وأعلمك أنه ليس لله كفؤ ولا شبيه ولا سمي، ومنعك من أن تساوي مخلوقات الله تعالى به، ففي كل هذا قعد لك القواعد التي على أساسها تفهم هذه الآيات فتجدها أكثر من واضحة مبينة!!

ألا ترى معي أن الإنسان لا يستطيع أن يعي ماهية الفطرة التي ولد وهي فيه، أو الغريزة التي تثور فيه ليشبعها، فلا يستطيع إلا أن يتصور ما ينتج عن تحركها لديه، فيخاف في موضع الخوف أو يكون شجاعا في موطن آخر، أو يحن إلى أمه ويرفق بالصغير، ولكن الغرائز التي حركت كل هذه الانفعالات ما هي؟ ما هي ماهيتها؟ أين موقعها من جسمه!!

روحك التي بين جنبيك والتي لوجودها بين جنبيك تتنفس وتأكل وتتحرك، فإذا خرجت من بين جنبيك لم تستطع أن تدرك شيئا ولا أن تتنفس، هذه الروح ما هي حقيتها؟ ما هي ماهيتها؟ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا 85﴾ الإسراء

ألا ترى معي أنك ترحم الصغير، وتعطف على الكَلِّ الفقير، وتتصدق على المحتاج، وفي كل هذا أنت تقوم بأعمال دفعك للقيام بها إيمانك وصفات وسجايا فيك، مثل الكرم، والرحمة، فهل تستطيع أن تصف لي ماهية الكرم فيك؟ نعم تستطيع أن تصف لي الأفعال التي تدل على وجود صفة الكرم، وعلى وجود صفة الرحمة، فهل يمكن أن تحيط علما بصفاتك أنت التي بين جنبيك؟

افْصِلْ عندما تتفكر بين الأفعال التي هي ليست الصفة نفسها بل هي نتاج وجود الصفة فيك، فالتصدق ليس هو صفة الكرم بل مظهر له، ونتيجة لوجوده، فهل لك أن تقول لي بنفس الطريقة التي تستطيع لي أن تشرح لي ما هي يدك، ورجلك ووجهك أن تقول لي ما هو كرمك؟

أنت تستطيع القول: اليد عضو، يتألف من أعصاب وشرايين وجلد وعظم وأصابع... الخ، فهل لك أن تصف لي بنفس الوضوح شيئا عن سجية الكرم لديك؟

إنك حين تتكلم عن اليد العضو الجارحة، واصفا إياها لا يصح أن تقول واصفا العضو نفسه: القوة، لأنها ليست من ماهية اليد بل من مظاهر قيامها بأعمال أو لوازم قيامها بأعمال، ولا أن تقول اليد الجارحة هي السخاء، لأن السخي وإن كان يعطي بيده إلا أنه سخي حتى ولو كان مقطوع الأيدي، ويقال عنه يده مبسوطة بالخير!! ألا ترى معي أن صفة الذات غير صفة الفعل؟

وأنك تستطيع توصيف قيام المرء بأفعال تدل على سجايا عنده، يوصف لقيامه بهذه الأفعال بأنه سخي وكريم وشجاع! وقد يكون مقطوع الأيدي ويقال عنه سخي ومبسوط اليد!!

أفمن كان هذا حاله لا يستطيع أن يحيط بماهية الفطرة ولا بماهية الغريزة ولا بماهية الروح، أتراه يحيط بشيء عن ماهية صفة الرحمن أو صفة الكريم، أو صفة القيوم؟ أتراه يحيط بمعنى ﴿يد الله﴾ أتراه يحيط بمعنى ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾

﴿كيف تحيي الموتى؟﴾

ومثال من القرآن: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِـي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَـكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾، فأن الله يحيي الموتى، هذه مسألة مفهومة إجمالا، لا نعرف تفاصيلها إلا بقدر ما بلغنا بيانه في القرآن والسنة، ولأن هذا الواقع غير متصور لنا على وجه صحيح وحقيقي، فإن إبراهيم الخليل عليه سلام الله سأل ربه أن يريه تلك الكيفية، فيفهم الواقع ويدركه على حقيقته لا كما يتخيله بلا معلومات سابقة عنه.

فالمهم هنا أن الله تعالى بين لك قدرته على إحياء الموتى من خلال لفت نظرك إلى أمثلة حية أمامك، كهطول المطر وإنبات الزرع، فجعل من آثار رحمته أدلة على قدرته على الإحياء، دون أي تفصيل في ما يتعلق بكيفية قيامه بإحياء الموتى في الجانب الذي يتعلق به سبحانه وتعالى، لا بحث في كيفيات، ولا معاني ولا تصورات، لأن العقل البشري لا يحيط بشيء من ذلك خبرا، لذلك أرشدنا رب العالمين أن المنهج الصحيح للتعامل مع صفات الأفعال هو النظر في نتائجها وآثارها، دون التفكير في معاني ما عند الله تعالى من صفات.

وعلى هذا قس صفات الرحمة، وأية صفة فعل نزلت في نص قطعي.

﴿وَمَا رَبُّ الْعَلَمِينَ﴾

قال ابن الجوزي في زاد المسير: "قوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَلَمِينَ﴾ سأله عن ماهية من لا ماهية له، فأجابه بما يدل عليه من مصنوعاته". انتهى.

قال ابن حزم: قال أبو محمد: "ذهبت طوائف من المعتزلة إلى أنَّ الله تعالى لا ماهية له، وذهب أهل السنة وضرار بن عمرو إلى أنَّ له تعالى ماهية؛ قال ضرار: لا يعلمها غيره. قال أبو محمد: والذي نقول به وبالله تعالى التوفيق: إن له تعالى ماهية، وهي إِنِّيَّتُه نفسها، وإنه لا جواب لمن سأل: ما هو الباري..؟ إلا ما أجاب به موسى عليه السلام إذ سأله فرعون: ﴿وما ربُّ العالمين﴾؟

نقول: إنه لا جواب هاهنا إلاَّ في علم الله تعالى، ولا عندنا إلاَّ ما أجاب به موسى عليه السلام لأنَّ الله تعالى حمد ذلك منه، وصدَّقه فيه. ولو لم يكن جواباً صحيحاً تامّاً لا نقص فيه لما حمده الله". [230]

فهذا حال من يسأل ما الرحمة عند رب العالمين؟ ما العلم؟ ما السميع؟ يسأل للوصول لإدراك حقيقة الصفات، أو للوقوف على معنى تفصيلي يجلي له تعريفا للصفة، وحدا لها، أو كيفية لحصولها، أو ماهية لها، كل هذا يجاب عليه بما أجاب به موسى عليه السلام فرعون.

---

[230]) الفصل في الملل والأهواء والنحل

انظروا في آثار الرحمة، وآثار الرزق، وآثار القدرة، فهذه علامات تدل على قدير حكيم خبير رحيم، لا نعلم حقيقة الصفة ولكن نلمس آثارها، كما يدلنا النظام الذي في الوجود على وجود الخالق، ولكننا لا نستطيع معرفة ذاته إلا بما أعلمنا به سبحانه وتعالى بالخبر القطعي.

قال الإمام أبو حامد الغزالي: "وإن كنت لا تقف على حقيقته فإن قلت التصديق إنما يكون بعد التصور، والإيمان إنما يكون بعد التفهم، فهذه الألفاظ إذا لم يفهم العبد معانيها، كيف يعتقد صدق قائلها فيها؟ فجوابك أن التصديق بالأمور الجُمْلِيَّة ليس بمحال، وكل عاقل يعلم أنه أريد بهذه الألفاظ معان، وأن كل اسم فله مسمى إذا نطق به من أراد مخاطبة قوم قصد ذلك المسمى فيمكنه أن يعتقد كونه صادقا مخبرا عنه على ما هو عليه، فهذا معقول على سبيل الإجمال".[231]

بعد هذا البيان، نقول أن الله تعالى هو الرحمن الرحيم، وهما اسمان من أسمائه الحسنى وصفتان من صفات المولى عز وجل، لهما معان لغوية إجمالية نفهمها، على وجه الإجمال، ولا نخوض في كيفيات أو تشبيهات، نصف المولى عز وجل بما وصف نفسه، ونمر هذه الصفات كما هي.

فالواقع يقول لك بأنك تستطيع التفكير في تلك الصفات عند البشر لتحديد معاني لها، ولكن سحب هذه المعاني على صفات الله تعالى يكون تسوية للمخلوق بالخالق، ﴿تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (97) إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ (98)﴾، ﴿فلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 22)، ﴿فَلاَ تَضْرِبُواْ لِلّهِ الأَمْثَالَ إِنَّ اللّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (74) النحل، في ذلك كله وضع صفات الربوبية والألوهية في موضع صفات المخلوق، أو وضع صفات المخلوق في موضع صفات الربوبية والألوهية، فصفات الرب صفات أزلي غير محتاج ولا ناقص ولا عاجز، وصفات البشر كلها صفات ناقص محتاج عاجز حادث، يجهل بعد علم، ويعلم بعد جهل، ويهرم بعد صحة ويصح بعد مرض، ويموت بعد حياة، ويحيى بعد موت، فهي صفات طارئة متغيرة، مستمدة من أسباب سببها الله لحصولها في الإنسان، وكل ما كان هذا حاله استحال أن يتصف الرب سبحانه وتعالى بهذا المعنى.

والإنسان إذ عهد من نفسه فهم الصفات على أساس هذه المعاني التي يدركها فيما حوله من عالم قائم على التغير والتحول والفقر فإنه لا يستطيع الخروج من طريقته في التفكير ليقيس عليها صفات أزلية كاملة، غير متغيره، لا يستطيع فهم كيف تكون، ولا كيف تحصل، ولا كيف تأثر في غيرها، ولا ما يتعلق بها لبلوغ معنى يستطيع عقله الإحاطة به علما وفهما، فهذا بيان لمن وعى خلاصته بأن إدراك معاني صفات الله تعالى ضرب من المستحيل، إلا أن يكون المعنى الإجمالي الذي لا يخوض المرء في استقصاء مفاهيمه، ولا يتكلف البحث فيه، فإنه يتأتى للعقل أن يدرك أن الله عليم، بصير سميع، خبير، من خلال الخبر القطعي، أو من خلال آثار الله تعالى في الكون.

قال الإمام تقي الدين النبهاني رحمه الله: "فصفات الله توقيفية، فما ورد منها في النصوص القطعية ذكرناه بالقدر الذي ورد في النصوص ليس غير، فلا يجوز أن نزيد صفة لم ترد ولا أن نشرح صفة بغير ما ورد عنها بالنص القطعي".[232]

---

[231]) إلجام العوام عن علم الكلام.

[232]) الشخصية الإسلامية الجزء الأول باب صفات الله.

المبحث الثامن:

معنى أن القرآن مبين، الفهم الإجمالي ما هو؟

معنى أن القرآن مبين:

لقد خاطبنا رب العزة سبحانه بالقرآن الكريم باللغة العربية، على ما فيها من سعة، وبلاغة، وفصاحة في الخطاب، وقدرة على التأثير، واستعملت العرب في خطابها الحقيقة والمجاز، والقرآن الكريم أيضا جاء بخطاب فيه الحقيقة والمجاز، فالحق سبحانه وتعالى عندما يقول: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ﴾ فإنه استعمل الألفاظ على ما استعملت العرب أمثالها في مثل هذه المواضع، أي على المعنى المجازي، لأن الله تعالى منزه عن الجوارح، منزه عن مشابهة المخلوقات، "إذ لا يتوجه في انتظام الكلام حمل الجنب على تقدير الجارحة مع ذكر التفريط!! فلا وجه إلا حمل الجنب على جهات أمر الله تعالى ومأخذها، وقد يراد بالجنب الجناب والذُّرا، يقال فلان محترس برعاية فلان، لائذ إلى جنبه، عائذ بجنابه، بل على قطع نعلم بطلان حمل الجنب الذي أضيف إليه التفريط على الجارحة"...[233]

"فمن حمل الألفاظ على ظاهرها الذي تمثله الحقيقة اللغوية، ومنع المجاز، ظنا منه أن هذا هو معنى البيان الذي في القرآن، واستدرك بعد ذلك بقوله: نثبت لله تعالى جنبا على نحو يليق به، فإنه بهذا يكون قد أهمل بعض المعاني المستعملة عند العرب في خطابها، وهي المجاز، واعتمد الحقيقة فقط في فهم هذه الألفاظ، وهذا علاوة على مخالفته لكون القرآن نزل باللغة العربية بما فيها من مجاز وحقيقة، فيكون بهذا لم يستعمل العربية لفهم القرآن بل اقتصر منها على جزء، وزاد على ذلك أنه عطل معاني الألفاظ التي درجت العرب على استعمالها في تلك المواضع بتلك المعاني، فلا هم فسروا الجنب بالحقيقة العرفية التي تعارف عليها العرب للفظ، ولا فسروها نقلا عن الرسول ﷺ، ولا فسروها بالحقيقة اللغوية نفسها، إذ إنهم حادوا عن ذلك التفسير بقولهم: جنب لا كالجنب، وجنب على نحو يليق به، أي أن المعنى المتبادر للذهن عند قولك "جنب" منبتا عن السياق، هذا المعنى غير متأت لأنه يفضي للمشابهة، لذا فقالوا عنه: جنب لا كالجنب، وقالوا عنه: على نحو يليق به، أي أن المعنى المتعارف عليه من الجنب لا يمكن تحققه، وبالتالي فإن المعنى المقصود مجهول، فهم بذا عطلوا المعنى المجازي المستعمل في لغة العرب، والقرآن عربي، فالعرب يقولون: هذا الأمر يصغر في جنب هذا، كما ووافقوا الصواب بأن عطلوا الفهم على المعنى الحقيقي للفظ بقولهم: لا كالجنب، وأمثاله.

ولا يقال إن هذا الحمل على المجاز تأويل بعيد عن المعنى، لا يقال ذلك لأن هذا استعمال عربي بهذا المعنى فاللغة العربية تقتضيه، لأن الكلمة إما لها معنى على الحقيقة أو المجاز، وحيث إن كل مسلم يعتقد أن الله تعالى منزه عن الجنب والوجه على الحقيقة التي وضعها العرب، أي أن الحقيقة متعذرة، فيعمد إلى المعنى المجازي الذي استعمله العرب ويفسر بموجبه، لأن العقيدة الإسلامية تقطع بأن الله جل جلاله ليس له وجه على الحقيقة اللغوية مثل وجه أي مخلوق، وليس له جنب على الحقيقة اللغوية مثل جنبنا، لأن الله منزه عن الشبيه والمثيل، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وعندها إما:

1) أن تفسر الآية باللغة العربية فيعمد إلى المجاز ويقال الوجه مثلا للدلالة على ذات الله سبحانه وتعالى

---

[233] الإرشاد لإمام الحرمين الجويني. وأنظر فصل من سنن العرب في لغاتها ففيه تفصيل كبير ينبغي الوقوف عليه لدقته.

2) أو نفسـرها بغير اللغة العربية فنقول: وجه وليس كالوجه، وكأن قائل هذا القول خجل أن يقول: لا أدري"[234]

يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري عن التفسيرات الحرفية للقرآن الكريم: "ومن ثم لا بد من اللجوء للمجاز لأنه يساعدنا على تضييق المسافة بين لغة الإفصاح والواقع المركب، ويحول المسافة بينهما مجالاً للتفاعل. إن المجاز يولد قدرة على التعبير عن المركب واللامحدود، ويربط غير المعروف وغير المحسوس بالمعروف والمحسوس، والمعنوي بالمادي، دون أن يمزجهما عضويا فيصيرا شيئا واحدا"

ثم يذكر أن المشكلة في التفسير الحرفي المادي للوجود وللقرآن، رغم توكيد الله بوجود عوالم من حولنا لا نحس بها ولا ندركها بأبصارنا، وهم يريدون بالتفسير الحرفي ونفي المجاز، إلى إخضاع المغيبات إلى قوانين المادة والطبيعيات، واعتبر أن الهجوم على لغة المجاز هو هجوم على فكرة الإله المفارق للعالم". ا. هـ

وقال الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز في آخر فصل المجاز الحكمي: "ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم، أن يتوهموا ألباب الألفاظ الموضوعة على المجاز والتمثيل أنها على ظواهرها أي على الحقيقة، فيفسدوا المعنى بذلك ويبطلوا الغرض ويمنعوا أنفسهم والسامع منهم العلم بموضع البلاغة وبمكان الشرف، وناهيك بهم إذا أخذوا في ذكر الوجوه وجعلوا يكثرون في غير طائل، هنالك ترى ما شئت من باب جهل قد فتحوه، وزند ضلالة قد قدحوا به".[235]

إلا أننا أيضا يجب أن نبين أمرا مهما، وهو أن السياق يقتضي فهم الآية فهما إجماليا معينا، بغض النظر عن الدخول في تفصيل بعض الألفاظ الواردة في السياق نفسه، وهذا مما تعارفت عليه العرب في لغاتها، وإليك التفصيل:

فالعرب تقول في لغاتها مثلا: وهذا أمرٌ قاتِم الأعماق أسودُ النَّواحي، وله قدمُ صِدق، وقطَّع الفرس الخيلَ تقطيعاً: إذا خلّفها. ويمكن أن يكون التعبير عن (جود حاتم) ـ مثلاً ـ بهذه الألفاظ: جواد، كثير الرماد، مهزول الفصيل، جبان الكلب، بحر لا ينضب، سحاب ممطر، وغيرها من التراكيب المختلفة في وضوح أو خفاء دلالتها على معنى الجود.. ولفهم ذلك نأخذ منها مثلا التعبير بكثير الرماد، فكثرة الرماد تستلزم الكرم لكن بواسطة، لأنّ كثرة الرماد ملازمة لكثرة الإحراق، وهي ملازمة لكثرة النار والطبخ، وهي ملازمة لكثرة الضيوف، وهي ملازمة للكرم، المقصود

ورب العالمين يقول: ﴿واشتَعَلَ الرّأسُ شَيباً﴾. فكما ترى في كل ذلك لا نبحث عن المعنى التفصيلي لمفردات الجملة، فليس بالضرورة أن يكون للكريمِ كلبٌ حتى يقال عنه أنه جبان، لنصل من ذلك إلى فهم أن المراد من الجملة أنه كريم، بل لا يخطر شيء من ذلك ببال القائل أو السامع، لا يخطر ببال من يقرأ قوله تعالى ﴿واشتَعَلَ الرّأسُ﴾، أن يتخيل عملية اشتعال،

ولا يخطر ببال من يريد التعبير عن المصيبة العظيمة بقوله: وَقَعُوا في وَرْطَةٍ، ثُمَّ رَقَم، ثُمَّ دَوْكَةٍ ونَوْطَةٍ، ومِنها: وَقَعُوا في سلَى جَمل، وفي أذُنَي عَنَاقٍ، ثُمَّ في قَرْنَيْ حِمَارٍ، ثُمَّ في إسْتِ كلْبٍ، ثُمَّ في صَمَّاءِ الغَبَرِ

ثُمَّ في إحْدَى بَنَاتِ طَبَقٍ، ثُمَّ في ثَالِثَةِ الأثَافي، ثُمَّ في وَادِي تُضلّلَ، ووَادِي تُهلّك. الخ

---

[234] التيسير في أصول التفسير للعالم عطاء أبو الرشتة.

[235] التحرير والتنوير لابن عاشور

لا يخطر بالبال البحث عن معاني المفردات ليقال كيف يدخل الرجل في قرني حمار! وهل للحمار قرون؟

إذن، فمما درجت عليه العرب في لغاتها أن تستعمل جملة معينة للدلالة على معنى معين مراد، **ولا يعني ورود المفردة في تلك الجملة أن معنى تلك المفردة مراد لعينه**، لذلك ينبغي فهم الكلام العربي على ما فهمته العرب واصطلحت عليه من المجاز في استعمال الجمل.

أما الأمر الثالث الذي ينبغي الانتباه له هنا، فهو أن العقل يتوقف عند البحث في ذات الله تعالى أو صفاته عند حدود النص القطعي، فصفات الله مثلا، "توقيفية، فما ورد منها في النصوص القطعية ذكرناه بالقدر الذي ورد في النصوص لىس غير، فلا يجوز أن نزيد صفة لم ترد ولا أن نشرح صفة بغير ما ورد عنها بالنص القطعي"[236].

فإذا كان الأمر كذلك، فإن معاني تلك الصفات التي لم يرد بيانها بالنص القطعي، ينبغي تفويض معناها لله تعالى، لذلك كان مذهب السلف في تلك الآيات التي وردت فيها أمثال تلك الصفات قولهم:

قَالَ أَبُو سُلَيْمَانَ الْخَطَّابِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ، -بعد أن ذكر حديث الساق[237] مما رواه مسلم في صحيحه-: "هَذَا الْحَدِيثُ مِمَّا تَهَيَّبَ الْقَوْلَ فِيهِ شُيُوخُنَا، فَأَجَرَوْهُ عَلَى ظَاهِرِ لَفْظِهِ، وَلَمْ يَكْشِفُوا عَنْ بَاطِنِ مَعْنَاهُ، عَلَى نَحْوِ مَذْهَبِهِمْ فِي التَّوَقُّفِ عَنْ تَفْسِيرِ كُلِّ مَا لا يُحِيطُ الْعِلْمُ بِكُنْهِهِ مِنْ هَذَا الْبَابِ، وَقَدْ تَأَوَّلَهُ بَعْضُهُمْ عَلَى مَعْنَى قَوْلِهِ: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ فَرُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّهُ قَالَ: عَنْ شِدَّةٍ وَكَرْبٍ. قَالَ أَبُو سُلَيْمَانَ: فَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَى قَوْلِهِ: يَوْمَ يَكْشِفُ رَبُّنَا عَنْ سَاقِهِ أَيْ عَنْ قُدْرَتِهِ الَّتِي تَنْكَشِفُ عَنِ الشِّدَّةِ وَالْمَعَرَّةِ".[238]

قَالَ أَبُو سُلَيْمَانَ الْخَطَّابِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ - معلقا على حديث وضع القدم في النار-: فَيُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ مَنْ ذَكَرِ الْقَدَمَ وَالرِّجْلَ، وَتَرَكِ الإِضَافَةِ إِنَّمَا تَرَكَهَا تَهَيُّبًا لَهَا، وَطَلَبًا لِلسَّلامَةِ مِنْ خَطَأِ التَّأْوِيلِ فِيهَا، وَكَانَ أَبُو عُبَيْدٍ، وَهُوَ أَحَدُ أَئِمَّةِ أَهْلِ الْعِلْمِ، يَقُولُ: نَحْنُ نَرْوِي هَذِهِ الأَحَادِيثَ وَلا نُرِيغُ لَهَا الْمَعَانِيَ".

وستجد بإذن الله تعالى فصولا في هذا الكتاب تبين لك مذهب السلف في تفويض المعنى فراجعه في موضعه.

فإذا علمت ذلك كله، علمت أن المقصود بأن القرآن مبين، أنه يجري على ما جرت عليه أصول التخاطب باللغة العربية، وأن فيه خطابا متعلقا بالله تعالى، بذاته وصفاته، أوضح رب العالمين بشكل قاطع في غير موضع من القرآن الكريم أنه منزه عن مشابهة المخلوقات، وعلى هذا فإن المعاني التي تحتمل المشابهة بالمخلوقات كلها ممنوعة في حقه سبحانه وتعالى على قاعدة: كل ما خطر ببالك، فالله خلاف ذلك[239]، فيكون البيان في ذلك كله أن ما خوطبنا به ليس هو معاني تلك الصفات، وإنما خوطبنا بها في ضمن سياق يوضح لنا أمورا متعلقة بنا كمخلوقات مما جرت صفات الله تعالى علينا به، من رحمة، وسمع للدعاء، ورزق، وخلق وما إلى ذلك، دون التعرض لمعاني تلك الصفات على حقيقتها كصفاتٍ ذاتٍ لله تعالى، لأن

---

236) الشخصية الإسلامية الجزء الأول باب الصفات، والكلام الأخير الذي تحته خط يبين موقف الإمام تقي الدين النبهاني من المسألة وطريقة بحثها الصحيحة.

237) قال الجويني في الإرشاد: "ومما يُسأل عنه قوله تعالى: ﴿يوم يكشف عن ساق﴾، فالمعنى بالآية الإنباء عن أهوال يوم القيامة وصعوبة أحوالها وما يدفع إليه المجرمون من أنكالها وإذا جد الأمر في الحرب واستعرت الصدور بالغيظ وحدجت الأعين بالبغضاء وشمخت الأنوف والتحمت المصارع قيل قامت الحرب على ساقها، ولا يتخيل حمل الساق على الجارحة ذو تحصيل!!"

238) الأسماء والصفات للإمام البيهقي

239 يقول الشعراوي في تفسير الآية 210 من سورة البقرة: "وإن أمكن أن تتصور أي شيء فربك على خلاف ما تتصور، لأن ما خطر ببالك فإن الله سبحانه على خلاف ذلك، فبال الإنسان لا يخطر عليه إلا الصور المعلومة له، وما دامت صورا معلومة فهي في خلق الله وهو سبحانه لا يشبه خلقه".

العقول لا تحيط بالله تعالى علما، والأبصار والأفكار لا تدرك الله تعالى لا بذاته ولا صفاته، فكان من رحمته أن خاطبنا فيما يتعلق بنا من التفكير في آثار رحمة الله، والتفكير في المحسوسات لتوصلنا إلى إدراك أثر صفات الفعل فينا، دون الخوض في معاني تلك الصفات على حقيقتها عند الخالق سبحانه وتعالى لأن العقول لا تحيط بذلك، ولا تدركه إلا أن تقع في التشبيه، ولما كان التشبيه ممنوعا، فإن البيان في القرآن اقتصر على جانب مُتَعَلَّق هذه الصفات دون الخوض في ما لا تستطيع الأفهام الإحاطة به، فلم يخرج القرآن بهذا عن كونه مبينا، لأن بيانه يتمثل فيما خاطبنا به، لا في أن تستطيع العقول الخوض فيما لا تطيقه مما لم يقتضيه السياق من دلالة.

ويجدر بالذكر بأن الآيات التي تذكر وجه الله أو يد الله أو عينه قد وردت في معرض أمور لم يكن سياق الخطاب فيها طلبا للايمان من الله بالايمان بهذه الأشياء، وإنما جاء السياق يخاطب المؤمنين بأمور لها علاقة بالأحكام أو القصص القرآني أو بحوادث وقعت فليس فيها طلب بالايمان، وإنما ذكرت هذه الأمور للتعبير عن معاني مجملة مجازية، ولذلك فليس في تلك الآيات ما يتطلب الايمان به، بعكس الآيات التي طلب فيها من المؤمنين الايمان بما فيها ووصف الله بها نفسه سبحانه لذلك تجدها من المحكمات كقوله تعالى في وصف نفسه ﴿هو الله الخالق البارئ المصور﴾ أو في قوله ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾.

أما فيما يتعلق بالمحكم والمتشابه الوارد في سورة آل عمران في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آَيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آَمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ 7﴾

المتشابه نوعان: لفظي يعلمه الراسخون في العلم، ومعنوي لا يعلمه إلا الله

إن المتشابه بحاجة إلى تفسير وتأويل وهذا المتشابه يوجد على نوعين هما:

الأول: المتشابه اللفظي وهذا مما يعلمه الراسخون في العلم كالناسخ والمنسوخ والعام والخاص والحقيقة والمجاز وغير ذلك وفق قواعد أصول الفهم والاستنباط (علم أصول الفقه).

والثاني: هو المتشابه المعنوي وهذا يتعلق بالمغيبات وهذه مما لا يعلم تأويلها ومعناها الحقيقي إلا الله كصفات الله التوقيفية، فلا يعلم تأويلها حتى الراسخون في العلم.

فتأويل المتشابه من النوع الثاني لا يعلمه إلا الله لأن التأويل يعني إدراك مآل الشيء بمعنى حقيقته، وهذه لا يعلمها إلا الله، وهذه المتشابهات فقط تقتصر على الأمور المغيبة في العقيدة كصفات الله واليوم الآخر وفهم معناها ظني، ولا يدخل تحت المتشابه ما نسميه ظني الدلالة في الأحكام الشرعية وغيرها. والمطلوب منا أن نرد المشتابه إلى المحكم، ونفوض معنى المتشابه الحقيقي إلى الله. والمطلوب منا كمخاطبين بالقرآن هو فهم المعنى الإجمالي للآية ولس الوقوف على معاني المفردات الظاهري لأن هذا من تتبع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ونحن منهيون عنه.

ماذا نعني بالفهم الإجمالي للصفات؟

قال الأستاذ أحمد أمين في كتابه القيم: ضحى الإسلام، الجزء الثالث: "ولكن جاء في القرآن آيات فيها غموض على الباحث؛ فآيات تدل على الجبر، وآيات تدل على الاختيار، فكيف التوفيق بينهما؟ وما الرأي الحق الذي ترمي إليه هذه الآيات؟ وجاءت تثبت لله وجها ويدا، وتعبر عنه بإله السموات والأرض، وتقول إنه في السماء ﴿أءمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض﴾، وتذكر أن له تعالى عرشا، وتقول: ﴿وجاء ربك والملك صفا صفا﴾، فكيف يتفق هذا وما ورد في القرآن من التنزيه؛ ومن قوله: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا﴾ إلى غير ذلك، وإذا كان العقل يثبت أنه تعالى ليس بجسم، فكيف يمكن أن تفهم هذه الآيات؟ وهكذا وردت في القرآن آيات سميت "متشابهات" كانت مجال البحث والنظر.

أما الأولون من المسلمين فآمنوا بها وصدقوها من غير بحث كثير، ولا جدال طويل، وفهموا هذه الآيات فهما مجملا، واكتفوا بهذا الفهم.

وكان كثير من ذوي العقول الراجحة في العصر الأول يرى الدخول في تفصيل هذه المتشابهات والجدال فيها ليس من مصلحة المسلمين، ولا يستطيع فهمه جمهورهم، فأولى أن يكتفى فيها بالمعنى الإجمالي وإن غمض، وأن يكتفي العالم واسع النظر عميق الفكر بما يرشده إليه عقله لنفسه لا للجمهور، فقد قبل رسول الله ﷺ قول الجارية التي كانت تعتقد أن الله في السماء، لأن عقلها لا يقوى على أكثر من ذلك، وروي عن علي رضي الله عنه أنه قال:حدثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يُكَذَّب الله ورسوله؟"

وجاء من بعدهم قوم ساروا على هذا النحو، فقد روي عن الوليد بن مسلم أنه قال: سألت مالك بن أنس وسفيان الثوري والليث بن سعد عن الأخبار التي جاءت في الصفات (يعني صفات الله) فقالوا: "أمرُّوها كما جاءت بلا كيف"، وسئل ربيعة الرأي عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَـنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، كيف استوى؟ فقال: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق"، وروي عن مالك بن أنس أنه سئل: كيف استوى؟ فأطرق برأسه، ثم قال: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة"

فهؤلاء رأوا الوقوف عندما جاء في الدين من غير تفسير، لأحد سببين: إما لأن هذه البحوث مما لا تصلح للعامة، أو لأن ما يتعلق بالله وصفاته شيء وراء العقل، لا يمكن أن يصل إليه الإنسان إلا بأن يقيس الله تعالى على نفسه، وهذا خطأ كبير، فالأولى أن نقف على ما ورد فيه النص من غير سؤال بكيف وأين".[240]

قال الحافظ ابن حجر في الفتح: "وقال ابن دقيق العيد في العقيدة: تقول في الصفات المشكلة إنها حق وصدق على المعنى الذي أراده الله، ومن تأولها نظرنا فإن كان تأويله قريبا على مقتضى لسان العرب لم ننكر عليه، وإن كان بعيدا توقفنا عنه ورجعنا إلى التصديق مع التنزيه. وما كان منها معناه ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب حملناه عليه لقوله ﴿على ما فرطت في جنب الله﴾ فإن المراد به في استعمالهم الشائع حق الله فلا يتوقف في حمله عليه، وكذا قوله " إن قلب ابن آدم

---

[240]) ضحى الإسلام، لأحمد أمين، الجزء الثالث: 14-15

بين إصبعين من أصابع الرحمن [241]" فإن المراد به إرادة قلب ابن آدم مصرفة بقدرة الله وما يوقعه فيه، وكذا قوله تعالى ﴿فأتى الله بنيانهم من القواعد﴾ معناه خرب الله بنيانهم، وقوله ﴿إنما نطعمكم لوجه الله﴾ معناه لأجل الله، وقس على ذلك **وهو تفصيل بالغ قل من تيقظ له"**،[242]

ولفهم معنى قولنا: الفهم الإجمالي، لا بد من أن نقول:

علينا أن نفهم ابتداء **معنى أن تدرك معنى الشيء**، أو الصفة:

فواقع المعنى: ظهور ووضوح صورة شيء ما في الذهن، ويتم إظهار المعنى بتمثيل الشيء الغامض بشيء آخر يشبهه يكون واضحا ومعروفا متصورا في الذهن، ووجه الشبه بينهما يكون باشتراكهما في صفة أو مظهر شكلي أو شروط محيطة... وغير ذلك.

ولا يخفى أن إدراك مثل ذلك التصور في الذهن لصفة الله تعالى، يتطلب مقارنتها بمثال معروف في الذهن، لوجود اشتراك بينهما في الصفة أو الهيئة، ولأن ذلك كله مستحيل في حق الباري عز وجل، فإن بلوغ مراد المعنى التفصيلي مستحيل، ولا يجوز تكلفه ولا السعي وراءه بحال من الأحوال.

فالفهم إذن: إما تفصيلي، وسبيله إما خبر فيه نقل يقيني، عن طريق التواتر ، أو مشاهدة حسية، أو برهان التلازم، أو القياس أو الاستقراء، وكل هذه السبل منقطعة، تجعل الفهم التفصيلي مستحيلا هنا، أو فهم إجمالي، ولأجل شرحه، لا بد من طرح بعض المقدمات:

فمدارك الإنسان، يقول الدكتور البوطي، "كلها وليدة تصوراته، والتصورات إنما تتجمع في الذهن عن طريق نوافذ الحواس الخمس، وهذا يعني أن الإنسان لا يعقل من المجردات إلا ما كان له مقاييس ونماذج حسية في ذهنه، فما لم يسبق له في ذهنه أي نموذج أو مقياس، فإنه من المحال بالنسبة إليه أن يتصوره ويدركه.

وعلى هذا القياس فإن من السهل عليك أن تفهم صفة الرحمة في ذات الله تعالى لأنك تحتفظ في ذهنك بتصورات لمعانيها وآثارها، ومن السهل عليك أن تتصور صفة العدل والجلال والإكرام وأنه شديد العقاب، لانها كلها تعود إلى معان توجد في ذهنك صور لها، وإن كانت هذه الصفات مختلفة في ذاته تعالى عنها في ذوات المخلوقين، فإذا قيل لك إنه لا يحده زمان ولا مكان، فهذا ما لا تدركه، لأنك لا تحتفظ في ذهنك بأي معنى أو صورة لهذه الصفة بسبب أنها صفة خاصة بذاته تعالى، وكذلك إذا قيل لك إنه سبحانه وتعالى قديم لا أول له، فأنت تذهب لتتخيل صورة عدم الأولية، فلا تستطيع أن تتخيل أو تتصور ذلك، إذ إنه معنى طارئ على مخيلتك، لم تسبقه رؤية لحقيقة أو ممارسة له بذاته، ولذلك فلا مطمع لأن يهضم خيالك أو تصورك هذا المعنى".[243]

---

[241]) قال الخطابي: "(لم يقع ذكر الإصبع في القرآن ولا في حديث مقطوع به، وقد تقرر أن اليد ليست بجارحة حتى يتوهم من ثبوتها ثبوتُ الأصابع، بل هي توقيف أطلقه الشارع فلا يكيَّف ولا يشبَّه، ولعل ذكر الأصابع من تخليط اليهودي، فإن اليهود مشبهة وفيما يدعونه من التوراة ألفاظ تدخل في باب التشبيه ولا تدخل في مذاهب المسلمين) قال في الفتح: ولا يردُّ عليه (أي على اليهودي) لأنه إنما نفى القطعَ. إ.هـ": 13/490-491.

[242]) فتح الباري لابن حجر.

[243]) كبرى اليقينيات الكونية للبوطي، ص 114

على أننا نريد أن نوضح بشكل أدق كيف تفهم صفة الرحمة مثلا دون صفة الأول الذي ليس قبله شيء، أو صفة الحي القيوم، المستغني غناء مطلقا عما عداه، فهذه الصفات لا مطمح للأذهان لتخيلها، أو قياسها على ما يقع عليه الحس، فلا إشكال أن جل مطمح العقل في فهمها أن يفهمها إجمالا، بأن الله مستغن، لا يحتاج، أو أنه لا يخضع للزمان ولا للمكان، فلا يشبه حال الإنسان الذي يبدأ وليدا، فيكبر ويشب ويشيب، ويهرم، ويخضع للزمان، فيومه بعد أمسه، فكل هذا مما لا يتعلق بالخالق سبحانه الحي: الذي له الحياة الدائمة، والبقاء الذي لا أوّل له يحدّ، ولا آخر له يُؤْمَد، حيّ بحياة هي له صفة، يعجز العقل عن تصورها في تفاصيلها، وحظه من التفكير لا يتجاوز مقارنة وقياسا بالحياة التي يفهمها، التي مقابلها الموت، فهو حي لا يموت، فهذا فهم إجمالي، فالله هو الأول والآخر بمعنى أن الله أزلي غير محدود ليس له بداية ولا نهاية في المكان والزمان، فهذا المعنى مدرك عقلا ولكن التفكير في تكييف المعنى أو أدراك حقيقة اللانهائي والأزلي مستحيل عقلا لأن العقل محدود لا يستطيع إدراك ما وراءه ولكنه يستطيع إدراك صفة المحدودية في الأشياء وينفي عن الخالق الأزلي صفة المحدودية، فيقول لا محدود أي ليس له بداية ولكنه لا يستطيع تصور معنى شيء لا بداية له[244].

وصفة الرحمة، لها متعلقات بالمخلوقات، فتنزل الشدة بالرجل، فينتظر رحمة الله بتفريج كرباته، فإذا انفرجت أدرك أن هذا من متعلقات رحمة الله تعالى به، وآثار هذه الرحمة، والأرض إذا أجدبت وأمحلت، هطل المطر فرآى المرء بأم عينه آثار رحمة الله تعالى بإحياء الأرض الموات، فيدرك متعلقا من متعلقات صفة الرحمة ماثلا أمامه، فيقيسها على ما يفهم من الرحمة التي خلقها الله بين الخلائق يتراحمون فيما بينهم، بما فيها من عطف وشفقة، وحنو، فيفهم إجمالا صفة الرحمة من خلال آثارها ومتعلقاتها التي تعلقت به، ولكن هذا ليس إلا فهما إجماليا، ولا سبيل لإدراك المعنى التفصيلي لصفة الرحمة عند الله تعالى إلا بما جاء به النص، وبما تعلقت به من متعلقات يراها بعينه، فيفهم إجمالا معنى أن الله راحم، ومثال ذلك أيضا صفة الرزاق، إذ يتعلق بالإنسان منها أن يأتيه الرزق غدوة وعشية بسعيه أو بغير جهد منه، فيدرك أن الله رازق، فهذا أيضا فهم إجمالي لشيء يسير متعلق بصفة الرزق، يضمه إلى ما جاء في معناها في القرآن ليفهم فهما عاما معنى الصفة، لكن هذا كله ليس إلا فهما إجماليا لصفة الله لأنه متعلق فقط بما تعلق به من آثار هذه الصفات، دون فهم لواقعها عند الله تعالى، وهو ما لا سبيل إليه إلا من خلال النص الموحى به.

المخالفة في النوع، والمخالفة في الماهية:

كما أن القول بأن الإنسان رحيم على سبيل المثال، يفهم على ضوء أمرين اثنين: النوع، والماهية، فأما النوع، فنوع الإنسان، وكونه مخلوقا، محتاجا، عاجزا، لا يشترك في شيء من هذا مع الخالق سبحانه المستغني، الأزلي، الخالق، فصفة الله تعالى صفة رب، وصفة إله، وصفة المخلوق من حيث النوع صفة حادث، فتختلف الصفتان من باب النوع إذن، وأما من حيث الماهية، فماهية صفة الإنسان تخضع لقوانين وسنن الكون، ونظام الوجود، تتغير وتتبدل، وتحصل بعد أن لم تكن، وصفات المولى عز وجل لا نعقل ماهيتها، أي لا نعقل خاصيتها الالهية، ولا يُسأل عنها، فالحاصل إذن أن الصفات

---

[244]) يقول الشعراوي في تفسير الآية 210 من سورة البقرة: "وإن أمكن أن تتصور أي شيء فربك على خلاف ما تتصور، لأن ما خطر ببالك فإن الله سبحانه على خلاف ذلك، فبال الإنسان لا يخطر عليه إلا الصور المعلومة له، وما دامت صورا معلومة فهي في خلق الله وهو سبحانه لا يشبه خلقه"

تختلف من جهة النوع ومن جهة الماهية، وإنما تشترك أحيانا في معان إجمالية أو يمكن فهمها من خلال شرحها ببيان أمور تتعلق بمتعلقاتها، أو ببيان الصفة النقيضة لها عند البشر وسلبها من تلك المعاني، بمعنى آخر، تُفهم الصفة على ضوء أمور لا تتعلق مباشرة بمفهومها هي ولكن من خلال دراسة ما لا ينبغي في حق الله تعالى أن يتصف به، وكمثال على ذلك فهم صفة الحي، وانظر شرح ذلك في موضعه في باب: الحي القيوم قبل قليل والله الموفق.

معنى الفهم الإجمالي:

وهذا كله لا يمنع من الفهم الإجمالي لهذه الصفات، وبناء التصديق على هذا الفهم الإجمالي، وسر ذلك أن الفهم الإجمالي يكون للآية ككل، لا للألفاظ المفردة بعينها، والتي هي من المتشابه، بمعنى آخر، يفهم المتشابه على ضوء سياق الآيات فهما إجماليا، ولا يخاض في معناه التفصيلي، ويكون الفهم الإجمالي أيضا للألفاظ المفردة إذا كان صفة فعل، تدل على معاني ترجع لجذور معروفة الدلالة، كالرحمة، والرزق، والعقاب، وما شابه، دون الألفاظ التي توهم ظواهرها بمشابهة ذوات المخلوقات، فتلك لا يتوقف على آحاد الفاظها بل يفوض علمها إلى الله تعالى وللتمثيل على ذلك نقول:

إن الآية التي ترد بها تلك الصفة لها معنى مفهوم على وجه الإجمال، فقوله تعالى ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ فيها كناية عن الكرم والإنفاق والسخاء، ولا يقال أن تأويلها ممنوع، لأن هذا هو مفهوم الآية ككل، وأما الكلمات المنفردة من الآية منزوعة من السياق، فالتعامل معها يكون بالتوقف والتفويض، وأعني هنا كلمة ﴿يَدَاهُ﴾ وهكذا.

بينما قوله تعالى ﴿الرحمن الرحيم﴾، هنا إن كانت الصفة صفة ذات[245]، فلا نقف متفكرين في المعنى، لعجزنا عن إدراكه، أما إن كانت صفة فعل، تتعلق بالناس فترحمهم، فالمعنى الإجمالي للرحمة معروف في اللغة، كفعل يحصل فيه المرحوم على رعاية ورأفة وعناية الراحم، فهذا من جهة المرحوم، أما من جهة الراحم، فإن العقل يعجز عن تصور أي كيفية لهذه الرحمة، أو معناها على وجه الحقيقة، فيمرها كما هي ويفوض معناها لله تعالى.

---

[245]) قال القرطبي في كتاب الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى:

"وقد روى عبد الرحمن بن عوف أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «قال الله عز وجل "أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته»" أخرجه الترمذي وصححه.

... قال ابن الحصار وكأنه –رحمه الله- لم يقرأ الآية الأخرى ﴿وهم يكفرون بالرحمن﴾ فالرحمن والرحيم اسمان مشتقان من الرحمة، والرحمة قد تكون ذاتية فيه تعالى، فترجع إلى إرادة فيض الخير عموما أو خصوصا، فيكون الرحمن والرحيم من صفات الذات، وقد تكون نفس الفيض والإنعام فيكونان من صفات الأفعال، وإلى الرحمة الفعلية أشار بقوله تعالى: ﴿وهب لنا من لدنك رحمة﴾ إذ الصفة الذاتية لا توهب، وبقوله عليه السلام "إن رحمتي سبقت غضبي" لأنك إذا رددت الرحمة إلى إرادة الإنعام والغضب إلى إرادة الانتقام فلا يسبق أحدهما الآخر، لأنهما راجعان إلى نفس الإرادة، وليس في الإرادة تقدم ولا تأخر، فلا بد أن يكون التقدير: سبقت رحمتي غضبي في الوجود والإبداع، أو يكون السبق هنا بمعنى الغلبة، فتكون الرحمة أوسع من الغضب، وكذا ورد في الحديث "إن رحمتي تغلب غضبي"

... قال ابن الحصار: يشير إلى أن الرحمن صفة للخالق سبحانه أي أنها صفة ذات، والرحيم تدل على أفعاله التي بها يرحم عباده"" انتهى

تفويض معاني الكلمات المفردة

وقد ضربنا قبل قليل مثالا في صفة العلم، وتباين معناها عند البشر عن المعنى اللائق بالله عز وجل، إذ يستحيل أن تنزل تلك المعاني منزلا لمعنى الصفة التي عند الله تعالى، وقلنا أنه على الرغم من ذلك، فإننا نفهم معنى إجماليا للعلم، إذ إنه لا يستوي وصف الله تعالى بأنه يعلم، مع وصفه بأنه يقدر، هذه الصفة تختلف عن تلك في اللغة، ويفهم المرء سياق تلك الآية التي تبين له أن الله يعلم السر وما يخفى مثلا، عن سياق الآية التي تبين أن الله قادر أو أنه رحيم، فيفهم إجمالا معنى أنه يعلم، أو يقدر أو يرحم، ولكنه إذا ما أراد أن يبحث عن معنى يجلي تلك الصفة في ذهنه، لم يجد إلا ما عند المخلوقات من كيفيات لحصول تلك الصفات أو لحصول آثارها بتعلق تلك الصفات فيها بنحو معين، وهذا ما يستحيل على الله تعالى، ومثال ذلك صفة الرحمة، فواقعها عند البشر يكون بحصول حالات في نفس الراحم، من عطف وشفقة ورأفة، تتبعها إرادة القيام بفعل لإنقاذ أو القيام بفعل يتعلق بالمرحوم، لدفع أذى عنه، أو لجلب خير له، ولا مجال للقول على الله بغير علم بتكييف أي معنى لصفة تتعلق به سبحانه وتعالى بالتمثيل عليها بما عند البشر، لأننا مأمورون بتنزيه الله تبارك وتعالى عن مشابهة المخلوقات في كل شيء، ولأن الله تعالى ليس محلا للحوادث، ولغير ذلك من الأدلة التي سنستفيض في بيانها إن شاء الله لاحقا، نقول لأجل هذا كله فإن البحث لا يتعدى البحث في آثار رحمة الله في المخلوقات، لا يتعدى ذلك إلى البحث في ماهية رحمة الله، أي في الخاصية الإلهية لصفة الرحمة، أو في كيفية حصول تلك الرحمة عند الذات العلية، ولأننا منهيون أولا وأخيرا عن الجدال في الله تعالى بغير علم، فنقف عند حد إثبات وجود صفة الرحمة، ونقف عن الخوض أو التعمق أو التنطع أو التكلف في معانيها، ويبقى الفهم الإجمالي لها هو المطلوب وهو ما يُفهم من السياق.

تفويض معاني الصفات:

قال الألوسي في تفسير سورة الفاتحة: "وأما ثالثاً: فلأن كون الرحمة في اللغة رقة القلب إنما هو فينا وهذا لا يستلزم ارتكاب التجوز عند إثباتها لله تعالى لأنها حينئذ صفة لائقة بكمال ذاته كسائر صفاته ومعاذ الله تعالى أن تقاس بصفات المخلوقين وأين التراب من رب الأرباب.[246] ولو أوجب كون الرحمة فينا رقة القلب ارتكاب المجاز في الرحمة الثابتة له تعالى لاستحالة اتصافه بما نتصف به فليوجب كون الحياة والعلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر ما نعلمه منها فينا ارتكاب المجاز أيضاً فيها إذا أثبتت لله تعالى وما سمعنا أحداً قال بذلك وما ندري ما الفرق بين هذه وتلك وكلها بمعانيها القائمة فينا يستحيل وصف الله تعالى بها فأما أن يقال بارتكاب المجاز فيها كلها إذا نسبت إليه عز شأنه أو بتركه كذلك وإثباتها له حقيقة بالمعنى اللائق بشأنه تعالى شأنه.

---

[246]) قال في أقاويل الثقات: "ومن المتشابه المحبة في وصفه تعالى بها في قوله ﴿يحبهم ويحبونه﴾ المائدة 54 وقوله ﴿وألقيت عليك محبة مني﴾ طه 39 لأن المحبة ميل القلب إلى ما يلائم الطبع والله منزه عن ذلك وحينئذ فمحبة الله تعالى للعبد هي إرادة اللطف به والإحسان إليه ومحبة العبد لله هي محبة طاعته في أوامره ونواهيه والإعتناء بتحصيل مراضيه فمعنى يحب الله أي يحب طاعته وخدمته أو يحب ثوابه وإحسانه وهذا مذهب جمهور المتكلمين قال العلامة الطوفي ذهب طوائف من المتكلمين والفقهاء إلى أن الله تعالى لا يحب وإنما محبته محبة طاعته وعبادته وقالوا هو أيضا لا يحب عباده المؤمنين وإنما محبته إرادته الإحسان إليهم قال والذي دل عليه الكتاب والسنة واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها وجميع مشايخ الطريق أن الله تعالى يحب ويحب لذاته وأما حب ثوابه فدرجة نازلة"

والجهل بحقيقة تلك الحقيقة كالجهل بحقيقة ذاته مما لا يعود منه نقص إليه سبحانه بل ذلك من عزة كماله وكمال عزته والعجز عن درك الإدراك إدراك فالقول بالمجاز في بعض والحقيقة في آخر لا أراه في الحقيقة إلا تحكماً بحتاً بل قد نطق الإمام السكوني في كتابه «التميز لما للزمخشري من الاعتزال في تفسير كتاب الله العزيز» بأن جعل الرحمة مجازاً نزغة اعتزالية قد حفظ الله تعالى منها سلف المسلمين وأئمة الدين فإنهم أقروا ما ورد على ما ورد وأثبتوا لله تعالى ما أثبته له نبيه ﷺ من غير تصرف فيه بكناية أو مجاز وقالوا لسنا أغير على الله من رسوله لكنهم نزهوا مولاهم عن مشابهة المحدثات، ثم فوضوا إليه سبحانه تعيين ما أراده هو أو نبيه من الصفات المتشابهات". انتهى

الحقيقة كلام في منتهى الدقة، والجمال، فرحم الله العلامة الألوسي رحمة واسعة.

أما صفات الله تعالى الفعلية، فنحن نرى أن الله تعالى رحم البشرية بالرسالات، فتعلقت رحمته بالبشر، فكانت النتيجة أن اهتدى من اهتدى منهم، ووضع الأدلة الدالة عليه، وحذرهم وأنذرهم قبل فوات الوقت بما هم مقبلون عليه، فكانت تلك رحمة بهم، حتى بكافرهم، تأمل قوله تعالى في آيتين عجيبتين: ﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ (30)﴾، ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ **عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ** فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا (45)﴾، فمن رحمة الله تعالى أنه أنزل البيان، والأدلة الساطعة، فكان رحيما بالناس، على الرغم من أنهم بشنيع فعالهم إذ يكفر منهم من يكفر، فإنهم سيعذبون، وسيعذبهم هذا الرحمن، الذي رحمهم بالرسالات، وما أحسنوا شكر نعمته تلك: ﴿يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ (41) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (42) هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ (43) يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آنٍ (44) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (45)﴾ نَعَمْ هي آلاء ونِعَم من الله تعالى!!

فهم متعلقات الصفة:

لعلك لاحظت أننا لا نستطيع أن نوصف ماهية هذه الرحمة، لا نستطيع مقارنتها بشيء مما عليه الناس في رحمتهم بعضهم ببعض، لا نستطيع إلا أن نرى نتيجة تعلق الصفة بما تعلقت به، فمثلا تعلقت صفة القدرة وصفة الخلق بالمخلوق فكان مخلوقا، كيف تعلقتا؟ ما هو وصفهما؟ ما وكيف ومتى ولم.... كل هذا لا نملك عليه جوابا، وليست صفات الله تعالى كصفات المخلوقين في شيء، فأنت لا تشترك مع الله تعالى في أنه كريم وأنت كريم، ولا في أنه رحيم وأنت رحيم، نعم هو رحيم، ونعم رسول الله ﷺ بالمؤمنين رؤوف رحيم، **لكنه ليس تشابها في الصفات، بل مجرد إيقاع معاني تعلقت بأفعال على هذا وهذا، لكن الأفعال اختلفت، فهي لدى الإنسان تنشأ بعد أن لم تكن، أي تحدث، وتحدث بترتيب معين، وباحتياج لدو افع، وغايات، وظروف معينة عليها، وتكون عرضة للتبدل والتقلب، ويمكن قياسها وتوصيفها، وتفعيلها، و إبطالها، وقد تكون عكس مراد فاعلها**، فقد تنقذ غريقا طفلا رحمة به، فيشب فيكفر، فيدخل النار، وقد تظن بفعل خيرا، ويكون فيه شر مستطير، مع أنك توصفه بصفات الخير، **وكل هذا ليس مما عند المولى عزوجل بشيء في شيء.**

التعطيل والتفويض:

والسؤال الذي يقفز مباشرة للذهن: فهل هذا يعني تعطيل الصفات؟ يعني هل هو رحمن ولكن ليس بمعنى الرحمة المعجمي المعروف؟ أو هو كريم ولكن ليس بمعنى الكرم المعروف؟ وهل هذا يعني أن الله تعالى خاطبنا بما لا نفهم؟

أجبنا على هذا السؤال في كل موضع من البحث، وبينا أن المعنى الإجمالي معروف، وأن آثار الصفات تدل عليها، من جهة المحسوسات، دون المعاني التي تمثل الصفات الحقيقية، وسيأتيك بعد قليل مزيد من البيان لتوضيح الأمر حتى لا يختلط عليك الفهم فتظن أن هذا يعني التعطيل بحال من الأحوال، ففرق شاسع بين تعطيل الصفة وإنكار أن الله رحمن عليم، وبين تفويض معناها لله تعالى، وهذا مذهب السلف عليهم رضوان الله تعالى، فرق بين إثبات الصفة، وترك الخوض في معناها، مع تنزيه الله عن مشابهة المخلوقات، وهو غير مذهب المعتزلة إذ انتهوا إلى نفي أن الله عليم أو أنه كلم موسى تكليما، بكلام هو صفة له، فهم بحثوا معاني معينة للصفات عند البشر، بحثوا في معاني العلم والقدرة عند الناس، ولم يكتفوا بنفي المعنى الذي فهموه عن الله، بل زادوا بأن نفوا أن يكون للعلم معنى آخر، وللقدرة معنى آخر يختص بالله تعالى هو غير ما للعلم والقدرة والحياة من معان عند البشر، فالفرق شاسع والبون واسع، كذلك فرق بين إثبات الصفة وفهمها فهما إجماليا يتفق مع سياق الآيات، ويشرح الآثار التي يراها المرء من صفات الله في أمره وواقعه كالرزق والرحمة، وبين أن تعين المعاني والتأويلات تعيينا قطعيا تعتقده وتنفي غيرها، **فالتفويض ليس من التعطيل في شيء والتفويض مع التنزيه هو الموقف السليم، فرق شاسع بين أن تقول للعقل قف ولا تتعد حدك فتظن نفسك تحيط بالله وبصفاته علما، وبين أن تطلق له العنان فيقيس ويفسر ويفهم ما لم يألف ولم يجر لديه على سابقة، وليس له نظير أو مثيل فيقيسه عليه،** فإذ يتوقف ويقول نعم هو رحيم عليم بصير سميع حي قيوم، إلا أنني لا أستطيع فهم هذه الصفات إلا فهما إجماليا منزها إياها عن المشابهة مع المخلوقات، وبين أن تنفي الصفات وتعطلها لأفهام سقيمة ومقارنات عقيمة وقياس لله تعالى وذاته وصفاته على الإنسان، وأخيرا، ففرق بين أن تقول أن البحث في الصفات بحث في الذات، والبحث في الذات مستحيل، فتثبت وتقف وتفوض، **وبين أن تجري في المضمار بغير جواد لانعدام الجواد، وتريد سبقًا وتطلب نصرًا**!.

المبحث التاسع: التفسير واللغة والتفكير، كيف نفهم مسائل الصفات في ضوء سنن العرب في لغاتها؟

مدخل مهم جدا لنقض منهج السلفية في مسائل الصفات

ومفتاح رئيس للتعامل مع مسألة الصفات وهو: اتخاذ الأساس اللغوي وكيفية التفكير أصلا للتعامل مع مسائل الصفات،

مدخل لنقاش خمسة أركان قام عليها مذهب السلفية:

أولاها: إعمال الحقيقة مقدم على اللجوء إلى المجاز، ولا يصار إليه إلا إن تعذرت الحقيقة.

وثانيها: قولهم ما مجمله: أن القرآن مبين، ولم ينتقل الرسول عليه سلام الله إلى جوار ربه إلا بعد أن تركنا على المحجة البيضاء، فلم يتركنا في موضوع الصفات هملا، أو عرضة لشبهات المبطلين، وتأويلات المتأولين، وهي من أخطر قضايا الدين، فلا بد أنه عليه سلام الله علم معاني تلك الصفات، ويعلمها كذلك العلماء من المسلمين، وأن الوحي خاطبنا بما نفهم، لا بما لا نفهم

وثالثها: إثبات ما أثبت الله لنفسه وما أثبته له رسوله ﷺ من أسماء وصفات من غير تشبيه ولا تجسيم ولا تعطيل ولا تكييف، لذا فهم يقولون: يد لا كالأيدي، ويقولون: يد على نحو يليق بالله جل وعلا، ويتفرع عن هذا إصلات سيف التعطيل في وجه من يتأول صفة من الصفات، أو من لم يتعامل مع الصفات على ظواهرها وفق منهجهم في التفكير.

ورابعها: الادعاء بأن للصفات الخبرية معنى ظاهريا يجب حملها عليه، ويدّعون فهم المعنى، وتفويض الكيفية.

وخامسها: ادعاؤهم بأن صفات السميع والبصير تشبه معاني الصفات التي عند البشر، وبالتالي فلا يصح تعطيل صفة الوجه واليد، كما لا يصح تعطيل صفة السميع والبصير، وكما ثبتت تلك بلا تكييف، تثبت الثانية على نفس الشاكلة،

هذا المبحث معد خصيصا لبيان الموقف الصحيح من هذه القضايا.

اللغة العربية وصفات الله

بنية اللغة العربية: [247]

"اللغة العربية لغة شفوية سماعية نشأت في أمة أمية قل فيها –قبل الاسلام- التوثيق والكتابة، **و انعدمت فيها الفلسفة.** فالأصل في اللغة السماع عن العرب الفصحاء وليس القياس وهذا القياس متروك إذا إن وجد السماع، فالسماع عن العرب في شعرهم ونثرهم بالإضافة إلى القرآن الكريم والحديث الشريف (مع الاختلاف في حجية الحديث النبوي على اللغة) هو الحاكم على القياس وليس السماع تابعا للقياس. ونقصد بالعرب من اعتبر كلامهم حجة في اللغة قبل فساد اللسان العربي بعد القرن الثالث الهجري.

"عن الاحتجاج بالأدب الجاهلي وأدب صدر الإسلام: تقول الدكتورة خديجة الحديثي: "وتبيَّن في الكتب النحوية والصرفية التي وصلت إلينا أنهم كانوا يحتجون بكلام العرب الفصحاء، وقد اهتموا به ووضعوا حدوداً وشروطاً لناقل هذه اللغة، وشروطاً أخرى لِلُّغَةِ المنقولةِ، وللقبائلِ التي تُنقل عنها، وحددوا ذلك بزمان معين ينتهي عنده الاحتجاج بالمنثور منها؛ هو نهاية القرن الثاني للهجرة في المدن، ونهاية القرن الرابع للهجرة في البادية،

كما حددوا زماناً للمنظوم منها ينتهي بابن هرمة المتوفى في حدود (150هـ) وحددوا الأماكن التي يحتج بلغة الساكنين فيها لا تتجاوز إلى غيرها، وعللوا ذلك تعليلات رأوها"[248]

وهذا الأمر أي سماعية اللغة أثر في بنية هذه اللغة فكانت بنيتها من جنس فكر القوم المتكلمين بها، فلم تقم العربية على أسس من الفلسفة لأن العرب لم يكونوا أهل فلسفة وبالتالي لا يظهر للفلسفة أثر في بنية اللغة، فمثلا لم يعرف العرب استخدام الرمز فليس في لغتهم معاني رمزية ولا سريالية ولا غيرها **ولم ينعكس ذلك في بنية اللغة** وبالتالي لا يجوز إخضاع اللغة العربية بأثر رجعي لقواعد الرمزية أو لغيرها من أساليب التعبير في غير العربية.

وأول من استخدم الرمز وأدخله إلى الأدب العربي كان ابن المقفع في ترجمة كتاب كليلة ودمنة، و في العصر العباسي روج للرمزية ابن العربي الصوفي في كتابه الفتوحات المكية و فصوص الحكم، وفي العصر الحديث قام أحمد شوقي ومحمود درويش باستخدام الرمزية في الأدب العربي، فيمكن فهم الأدب العربي الحديث من خلال الرمزية، ولكن هذا غير صحيح بالنسبة للأدب القديم ومنه النصوص الشرعية.

ومن الأمثلة على ذلك، أن كلمة أبد عند العرب لا تفيد معنى الأزلية الفلسفي في أصل الوضع للغة، فالعرب لا يعرفون معنى الأزلية ولم يستعملوها كمعنى في لغتهم، بل هو معنى أستحدث لاحقا واصطلح عليه بعد نشوء علم الكلام، فالعرب تقول "هذا نسر آبد" ويقصدون طويل العمر ولا يقصدون أنه دائم لا يموت، واستعير لاحقا هذا المعنى للدلالة على الأزلية لما في اللفظة من دلالة على طول الأزمان. وكذلك عندما يقول العربي هذا الشيء دائم دوام السموات والأرض فيقصد

---

[247] رسالة من الأستاذ يوسف الساريسي.

[248] خديجة الحديثي: موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، 1401هـ= 1981، ص 14

أنه أبدي لا يزول، لا أن وجود هذا الشيء وديمومته مشروطة ببقاء ودوام السموات والأرض، وبالتالي نخضع دلالة هذه الجملة قياسا على مفهوم الشرط في علم المنطق، فكان من الخطأ تفسير الآية في سورة الزمر ﴿خالدين فيها ما دامت السموات والأرض﴾ بأن يتم تعليق بقاء أهل النار فيها على شرط بقاء السموات، وكذلك تعبر العرب عن بعد المسافة التي يبلغها المسافر بقولهم بلغ مطلع الشمس وبلغ مغرب الشمس وليس أنه وصل فعلا إلى مكان تطلع أو تغرب فيه، وهكذا.

ولم تكن العرب أهل فلسفة ولا منطق ولا فكر بل كانوا أمة أمية ليس فيهم كتاب، **لذلك كانت لغتهم قائمة على السليقة الفكرية** كما خلق الله دماغ الإنسان من زاوية حكمه على الأشياء من خلال قوانين التفكير من غير تكلف فلسفي أو منطقي، وبالتالي **كان إقحام نظام فلسفي ومنطقي من خارج العربية** (اغريقي أو هندي أو لاهوتي نصراني) **من أجل فهم النصوص سيؤدي إلى سوء الفهم، لأنه نظام دخيل من غير جنسه**.

لذلك كان الاعتماد على اللغة العربية هو الأساس الصحيح لأن القرآن نزل بلغة العرب فأي نظام يجب فهمه بأدواته الذاتية وليس بأداة خارجة عنه.

فخذ مثلا قوله تعالى ﴿خالدين فيها ما دامت السموات والأرض﴾ ففي اللغة عبارة ﴿ما دامت السموات والأرض﴾ تعني الدوام والخلود أبدا دون انقطاع، والعرب كانت تستخدم هذه العبارة للتعبير عن المعنى الذي يعبر عنه الفلاسفة والمتكلمون بالأبدي، أما بعد وجود علم الكلام ففسرت بشكل مختلف بحيث أصبح الخلود مشروطا وطبق عليه تعريف الشرط عند المناطقة لأن خلودهم معلق على شرط بقاء شيء يفنى وهو الأرض والسماوات، فهم بالتالي أخطأوا حين نظروا للآية من منظور التفسير المنطقي للشرط وليس من منظور لغة العرب، وأدخلهم هذا في جدال حول خلود أهل النار أو فنائهم. وسوء الفهم هذا هو نتيجة التحكم في الفهم من منظومة فكرية غريبة.

المعنى والدلالة:

إن اللغة هي وعاء الفكر، وهي الفاظ وضعت بإزاء معاني، والمعاني في ذهن الإنسان المفكر تسبق الألفاظ اللغوية، لذلك يعتبر المعنى هو الأصل، ثم يعبر عنه في اللغة باستخدام لفظ معين. ولكن اللغة لا تقوم على معاني وألفاظ مفردة بل تقوم على دلالات، والدلالة غير المعنى، والكثير من الناس لا تفرق بين المعنى والدلالة وتخلط بينهما، فمجموع معاني الفاظ الجملة لا يساوي الدلالة، **فالدلالة ليست مركبة من مجموع المعاني المعجمية للمفردات القائمة في الجملة** لأن اللفظة بمفردها ليس لها معنى معروف سلفا ومحدد ابتداء، بل السياق هو الذي يعطي للألفاظ ولكل لفظة منها المعنى المقصود المحدد، فالدلالة هي التي تحدد المعنى، وهذا هو المعنى الدلالي، لذلك ففهم المعنى يستلزم وجود الجملة المفيدة والدلالة تؤخذ من مجموع الألفاظ المركبة في الجملة مع مراعاة قواعد البيان و البديع و المجاز ...الخ.

لذلك لا يجوز الرجوع لقواميس ومعاجم اللغة لفهم الدلالة بأن نفهم معنى كل لفظة على حدة، ثم نركب معنى الجملة من مجموع معاني مفردات الألفاظ، **فاعتماد المعاني المعجمية يكون في العادة للأعاجم الذين يتعلمون** لغة العرب بأن نفهمهم معاني الألفاظ في أصل الوضع اللغوي لها، ولكن المعنى الدلالي للسياق لا يعتمد على معاني المفردات، بل إن اللفظة يتحدد معناها من خلال فهم الدلالة اللغوية في كيفية استعمال العرب الأقحاح لها، ففهم النص العربي لا يكون بطريقة جمع معاني مفردات منفصلة ثم ضمها ومحاولة استخراج معنى هذه السلسلة المفككة من الألفاظ، **فهذه ليست**

طريقة عربية في فهم النصوص، لأن العربية هي لغة تعبير وعبارات، والعربي يفهم النص كجملة كاملة من السياق ولا ينظر إلى كل لفظة بمفردها بل إلى ما المعنى الذي تخدمه في السياق بأن تعطي معنى مفيدا ينسجم مع الدلالة الكلية.

فالعرب يستعملون الدلالات، والدلالات تحدد معاني الألفاظ وليس العكس، فمثلا حرف (في) في اللغة يفيد الظرفية والجهوية ويفيد السببية ويفيد غير ذلك، والذي يحدد معنى هذا الحرف هو السياق والدلالة للجملة، فيفهم المعنى من خلال فهم الدلالة وليس العكس. وكذلك لفظة (ضرب) لا تفيد معنى بحد ذاتها بل الدلالة هي التي تعطيها المعنى، فاستخدام جملة ضرب الأستاذ الولد تعطي للفظة ضرب معنى غير المعنى المقصود من استخدام لفظة ضرب في جملة ضرب فلان في الأرض، فضرب في الأرض هنا تفيد معنى السفر، فالسياق هو الذي المعنى المحدد للفظة.

وكتب اللغة العربية تحدد الدلالات الصحيحة بطريقة الرواية والسماع من العرب الأقحاح وتستخدم الشواهد من ديوان العرب أي من الشعر وكذلك من النثر المنقول بالرواية، ومن الكتب التي عنيت بذلك كتاب مغني اللبيب لابن هشام الأنصاري وكذلك كتاب شذور الذهب، وأدب الكاتب لابن قتيبة والمزهر للسيوطي وغيرها.

تغير اللغات:

اللغة تتغير وتتطور حسب سنن معينة وهي ليست ثابتة كما تصور بعض علماء الكلام، قال تعالى في سورة الروم ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ(22)﴾، فاختلاف اللسان أي لغات البشر آية من آيات الله، والله تعالى علم آدم لغة أولى باسماء ومسميات وهي أم كل لغات البشر، ومن هذه اللغة وبسنن اختلاف الألسن تطورت وتشكلت جميع لغات البشر والعربية هي أحد اللغات السامية التي انحدرت من لغة عتيقة أسبق منها، وما زالت اللغة العربية تتغير تتطور حتى اليوم كما حدث من تعدد في اللهجات العامية المختلفة التي انحدرت من اللغة العربية الفصيحة التي لم يعد لها وجود فعلي كما كانت على عهد النبوة. وهذه السنة في تطور اللغات تجري على الجميع من غير استثناء، فعلى سبيل المثال لا الحصر نرى ما حصل مع اللغة اللاتينية التي انقسمت خلال فترة 500 سنة إلى ثلاثة لغات هي الايطالية والاسبانية والفرنسية.

إلا أن تغير اللغة أو تطورها لا يعني تحولها أو انسلاخها بالكلية عن الأصل بل تبقى الكثير من آثار اللغة القديمة فيها مع بعض التغيرات في الألفاظ والمعاني والحروف والمخارج والبنية والتعابير، والتغير يحدث نتيجة لأسباب داخلية وخارجية ومن الأسباب الخارجية اختلاط العرب بلغات الأمم الأخرى كما حدث خلال الغزو الأجنبي لبلاد العرب أو نتيجة حكم الأعاجم لبلاد العرب كما حصل مع المماليك والأتراك. ولكن -ومع كل التغيرات التي تحصل- تبقى اللغة العربية وكذا باقي اللغات لغة دلالات كما في الماضي، فما زال العرب حتى أيامنا هذه في لهجاتهم العامية -التي تطورت من اللغة الفصيحة- يستخدمون الدلالات ولا يفهمون اللغة كمفردات منفصلة في الجملة بل كدلالات، فمجموع معاني كلمات الجملة لا تساوي المعنى الكلي للجملة كما ذكرنا.

ومن أراد فهم دلالات النصوص الشرعية بعد عصر فساد اللسان العربي (150 للهجرة) وخصوصا عند أهل المدن ولدى أهل العراق بالذات، كان عليه الرجوع إلى الروايات السماعية للغة العرب والموثقة في كتب اللغة وأشعار العرب، وليس الاعتماد على لغته العربية التي تعلمها لأنه لا يضمن تغير المعاني ودلالات الألفاظ بعد فساد اللسان العربي، فالمعتبر

هو الفهم الدلالي للنصوص الشرعية كما نزلت عند تنزلها على العرب زمن النبوة وليس إلزام اللغة العربية بما حدث لاحقا بأثر رجعي. وإذا أردنا كعرب فهم اللغة العربية الفصحى التي نزل بها القرآن، فلا يجوز إلزام القرآن بأفهامنا المتأخرة لهذه اللغة التي تغيرت عما كانت عليه في الماضي، ولذلك وجب علينا تعلم اللغة العربية الفصحى كما تُتَعلم باقي العلوم بالاكتساب وليس بالاعتماد على السليقة العربية المتأخرة، لأن سليقتنا في اللغة العامية ليس بالضرورة أن تساوي سليقة العربي زمن تنزل الوحي.

استخدام القرآن لبعض الحقائق العرفية عند الجاهليين:

استخدم العرب قبل الإسلام معاني عرفية معينة نبعت من أسباب كثيرة ومنها بعض أفكارهم واعتقاداتهم، وقد تأثر العرب بعقائد الأمم الأخرى كالوثنيين والمجوس والإغريق وكذلك بعقائد أهل الكتاب من النصارى واليهود بالإضافة إلى ما بقي لديهم من دين ابراهيم عليه السلام بعد دخول الشرك عليه وتحريفه.

فالمجوس كانت لديهم العرفانية الغنوصية وإيمانهم بثنائية الخير والشر والنور والظلام والسماء والأرض وهو ما يعرف بالمانوية، والمانوية آمنوا بثنائية الأرض والسماء وأن الأرض مدينة للمادة الدنيا وأن السماء والتي فيها الله هي المدينة المثلى السعيدة. ثم تطورت عقائد الفرس ونشأت الدهرية وألغيت فكرة الثنائية وأصبح الزمن أو الدهر هو المبدأ الأسمى. وكذلك نشأت المزدكية التي تنادي بجعل المال والنساء شركة وحقا مشاعا بين الناس. وعقائد الثنوية والدهرية أطلق عليها المسلمون الزندقة. وتذكر المصادر أن قبيلة كندة قد تزندقت أي قالت بالثنوية وكان لهذه القبيلة دور كبير في التشيع المشبع بالغنوصية في مدينة الكوفة.

وكذلك وجد الصابئون عبدة النجوم بصفتها أرواحا وليست أجساما، وهم الفئة المقابلة للحنيفية، ومدار مذهبهم التعصب للروحانيين ومدار مذهب الحنفاء (الذين استمدوا بعضا من عقائدهم من حنيفية إبراهيم عليه السلام، وبعضها الآخر من عقائد أخرى على مدار مئات السنين، فلم تعد الحنيفية على ما كانت عليه ديانة إبراهيم الخليل عليه السلام) التعصب للبشر الجسمانيين، والحنفاء لا يقرون بأن يكون الواسطة بين الله والبشر كائنا روحانيا فيما يعبد الصابئة الله عن طريق الوسائط والتطهر الأخلاقي ويحاربون الشهوات والقوى الغضبية. وكانت ملة ابراهيم عليه السلام هي الحنيفية، **وبهذا يظهر سبب اتهام مشركي العرب لمن اسلم بأنه صبأ على عكس مفهوم حنيفية ابراهيم**.

وقد تعرض القرآن الكريم لذكر بعض عقائد المشركين بشكل إجمالي كالدهر وتصاريف الزمن وأثره على الناس، وتعرض لمصطلح البر وأعطاه معنى جديدا لأن العرب نظرت للبر نظرة تأليهية وجعلوه مقام الرابطة بين أعضاء الأسرة والقبيلة، وتعرض القرآن لمصطلح الأشهر الحرم فأبقى المصطلح وغير معناه.

وتعرض القرآن الكريم لعرف الجاهلية في الطيرة والتطير والطائر وغيره، كما تعرض لمفهوم عقيدة المشركين في الايمان بأن الله هو الذي في السماء وأن من في الأرض هم الآلهة (الأصنام) وتعرض لاعتقادهم في الملائكة بأنهم إناث وبين لهم أن الملائكة **ليسوا إناثا** وإن سموهم وأنثوا أسماءهم.

ومع تعرض القرآن لهذه العقائد الباطلة عند المشركين فنلاحظ أن القرآن **أبقى استخدام بعض المصطلحات العرفية** عندهم **أي أبقى الصورة وعطل المعنى العرفي لهذه الصورة**، وذلك بصرف المعنى الباطل إلى معنى جديد مطابق

للحق، **فلم يقر اعتقاد المشركين في التطير ونسبة الأمور إلى غير أسبابها الحقيقية بل الإنسان مربوط بعمله وإلزم طائره في عنقه بتسجيل عمله في كتاب** يخرجه الله له يوم القيامة **قال تعالى**: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾،

أما اعتقادهم وعبوديتهم لآلهة الأرض دون الذي في السماء، فرد عليهم بقوله ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾، حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ، حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنْ شَبِيبِ بْنِ شَيْبَةَ، عَنِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ، عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ، قَالَ: «قَالَ النَّبِيُّ لِأَبِي: " يَا حُصَيْنُ، كَمْ تَعْبُدُ الْيَوْمَ إِلَهًا؟ " قَالَ أَبِي: سَبْعَةً سِتَّةً فِي الْأَرْضِ وَوَاحِدًا فِي السَّمَاءِ، قَالَ: " فَأَيُّهُمْ تَعُدُّ لِرَغْبَتِكَ وَرَهْبَتِكَ؟ " قَالَ: الَّذِي فِي السَّمَاءِ، قَالَ: " يَا حُصَيْنُ، أَمَا إِنَّكَ لَوْ أَسْلَمْتَ عَلَّمْتُكَ كَلِمَتَيْنِ تَنْفَعَانِكَ"، قَالَ: فَلَمَّا أَسْلَمَ حُصَيْنٌ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، عَلِّمْنِيَ الْكَلِمَتَيْنِ اللَّتَيْنِ وَعَدْتَنِي، فَقَالَ: " قُلِ اللَّهُمَّ أَلْهِمْنِي رُشْدِي وَأَعِذْنِي مِنْ شَرِّ نَفْسِي»"

وقصد العرب من عبارة الذي في السماء لم يكن للجهة والمكان -كما فهم بعض الناس ممن لم يفهموا العربية على حقيقتها- فلم يقصد العرب معنى "في" **الوارد في الآية للظرفية**، بل قصدوا بالذي في السماء أي الله، لايمانهم بالعلو المعنوي المطهر من الماديات أي أن الله متعال ومقدس عن الأرض، وهذا التصور لعرب الجاهلية كان نتيجة تأثرهم بالمانوية وإيمانهم بثنوية الأرض والسماء.

أما إيمانهم بالملائكة بأنهم بنات الله وأنهم إناث، فرد عليهم بأنهم ليسوا كذلك ﴿**وَجَعَلُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا أَشَهِدُواْ خَلْقَهُمْ**﴾ وأبقى استخدام مصطلح الجاهلية في **تأنيث لفظة ملائكة** ولم يستخدم بدلها لفظة "ملائك" مثلا مع جوازها لغةً واستخدام بعض العرب لها. وهكذا

ومن ذلك نرى أن القرآن الكريم في وقت تنزل الوحي قد استحدث الفاظا شرعية كثيرة أخذها من اللغة العربية وجعل منها مصطلحات شرعية خاصة، أي **نقل معناها من المعنى اللغوي الشائع إلى معنى جديد** مثل الصلاة والزكاة والصوم وغيرها. وكذلك استخدم القرآن بعض المصطلحات العرفية الجاهلية **مع تغيير معناها ومحتواها مع أبقاء صورة المصطلح أو اللفظة وتغيير الجوهر أو المحتوى الفكري للمصطلح كالطائر والملائكة والبر والحنيفية** وغيرها. وأحيانا استخدم بعض الألفاظ التي لو انتزعت من السياق لما صلحت للاستخدام كاستخدام لفظة المكر في قوله تعالى: ﴿ومكروا ومكر الله﴾ أو السيئة في قوله تعالى: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ أو المعاقبة في قوله: ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾ فكل هذه الألفاظ -لمن يعرف العربية- قد استخدمت من قبيل المشاكلة (أو السببية)، وليس من قبيل الوصف المطلق لأصل معانيها الحقيقية في اللغة، وإذا نظرنا إلى المعاني القاموسية المعجمية لهذه الألفاظ المفردة خارج السياق لوجدنا لها دلالات مختلفة عن معنى السياق في الجملة، فدلالاتها في التعبير غير مجموع معاني مفرداتها.

الآيات المتشابهة وصفات الله:

إن إشكالية فهم الآيات المتشابهة التي تذكر صفات الله مثل ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ وآية ﴿ولتصنع على عيني﴾، وآية ﴿ويبقى وجه ربك﴾ وآية ﴿على ما فرطت في جنب الله﴾ وأمثالها في القرآن، هذه الإشكالية لم توجد بتاتا في القرن الأول وإنما وجدت بعد عصور فساد اللسان العربي ودخول الفلسفة والمنطق إلى علوم الدين، مما يدل على أن الإشكالية هي في فهم النص بلغته العربية الفصحى التي نزل بها، اي أن إثارة هذه الإشكلات في الآيات المتشابهة حدثت نتيجة سوء فهم النصوص من خلال فهم معاني مفرداتها منبتة عن سياق الآيات.

فالمشكلة -في الحقيقة- هي في سوء فهم الدلالة اللغوية للآيات التي نزل بها القرآن الكريم حسب طريقة العرب في الفهم أي حسب قواعد لغة العرب في البيان، فالأوائل لم تثر عندهم هذه الآيات مشكلة لأنهم فهموا دلالة معانيها حسب لغتهم، فيما أثارت إشكاليات كبيرة لدى المتأخرين الذين فسد لسانهم العربي، فالمتأخرون أرادوا فهم الألفاظ اللغوية لهذه الآيات كألفاظ معاني مفردات وليس معاني دلالات فوقعوا في الإشكال.

ولو تتبعنا جميع هذه الآيات التي تشكل على موضوع صفات الله لوجدنا السياق والدلالات المستفادة منه لا يخدم ما ذهبوا إليه بتاتا، فسياق آية ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ هو مباركة الله لأهل بيعة الرضوان ولا يفهم من الآية أن السياق قد ورد بقصد وصف الذات الإلهية وليس فيها خطاب بطلب الايمان بذلك ولا علاقة لها بموضوع إثبات صفة لله تعالى. ففهم الدلالة لهذه الآية كدلالة عربية فصيحة تعطي معنى إجماليا دلاليا يفهمه العربي وهو غير المعنى المستفاد من المعنى القاموسي لمفردات الجملة، وهذا هو الفرق بين الفهمين بين فهم عربي فصيح للغة القرآن كما أنزلت على العرب زمن النبوة ومن حاول فهمها بطريقة غير عربية بالنظر في قاموسية الألفاظ العربية **والعدول عن فهمها** بطريقة الدلالات اللغوية الأصلية.

أما آية ﴿ولتصنع على عيني﴾ فسياقها الدلالي يدل على معنى مستفاد من السياق بشكل إجمالي يفهم منه العربي الفصيح معنى دلاليا هو تربية الله لسيدنا موسى بعناية ورعاية تامة، **ولا يمكن أن يفهم العربي من الآية أن الله أراد إثبات صفة وجود عين لله، فهذا فهم غير عربي ولا فصيح للآية، وهو سوء فهم لغوي ابتداء و انتهاء**، وهذا هو الذي أوقع المشبهة في الإشكال.

أما آية ﴿**كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام**﴾ فسياقها الدلالي حسب البيان العربي الفصيح يدل على موت كل مخلوق حي من على وجه الأرض وبقاء الله **سبحانه**، وأن الله حي باقٍ لا يفنى كباقي المخلوقات، فهذا هو الفهم الدلالي للآية وفق قواعد اللغة العربية كما يفهمها العربي زمن الوحي بسليقته اللغوية، لذلك لم تثر عنده إشكالية لا عند المسلم ولا حتى عند **المشرك** كأبي جهل ليعترض على رسول الله بقوله أنك تصف ربك بأن له يدا أو وجها أو عينا وأنه كالبشر، فهذا لم يحدث لا من مسلم ولا من كافر، مما يدل على أن فساد **اللسان** وسوء **الفهم** لها هو ما أدى لذلك. وكذلك بقية الآيات المتشابهة التي تذكر صفات الله ويوحي ظاهرها بالتشابه إذا أخذ بمعاني مفردات الألفاظ في القاموس، دون النظر في المعنى الإجمالي الدلالي لسياق التعبير القرآني بلغة العرب الفصيحة.

ولذلك فنحن نتوجه لكل من فهم هذه الآيات المتشابهة على نحو ما ذكرنا بالنظر في مجموع معاني المفردات، من مثل أفهام المشبهة والحشوية وسلفية الحنابلة وغيرهم، فنقول لهم: **هل كلامكم الذي تقولون حجة على اللغة العربية، أم أن كلام العرب زمن الوحي هو الحجة**؟ هل قالت العرب بمثل تقولون من أفهام؟ هل هكذا يفهم العربي هذه العبارات أم له فهم غير فهمكم؟

والواضح أن الجواب سيكون بالنفي وأن الفهم الدلالي هو الفهم الصحيح وهو الأساس الذي يجب استخدامه وبذلك تحل الإشكالات من خلال الفهم الصحيح للغة العرب. والله الموفق وعليه التكلان

الدلالات التعبيرية في اللغات العامية

نحن نستخدم جمل تعبيرية للدلالة على أمر معين كما تعلمنا أن نستخدمها من الآباء أو من الناس من حولنا وهي جمل تتكرر في مناسبات مشابهة للمناسبات التي تعلمناها فيها، ويلاحظ أن المعنى المقصود لا يساوي مجموع معاني المفردات

مثلا:

دير بالك، معناها الدلالي انتبه، وحرفية معناها دير من إدارة الشيء إلى الجهة والبال هو انتباه العقل والحس

إشلونك؟ معناها الدلالي كيف حالك؟ ومعناها الحرفي ايش لونك (من سواد الوجه عند الغضب والسوء وبياضه عند الفرح)

انقلب راسي، معناها الدلالي ضعت وتهت في المكان. ومعناها الحرفي انقلاب الشيء راسا على عقب

لا يعرف راسه من اجريه، معناها الدلالي لايدرك بديهيات الأمور مبالغة في وصف إنسان بالجهل، ومعناها الحرفي لا يستطيع أن يميز بين أعضاء جمسه ليحدد أين رأسه من رجليه وحمله على ظاهر المعنى مستبعد جدا.

العين بصيرة واليد قصيرة، ومعنها الدلالي عدم القدرة على القيام بأي فعل تجاه الأمر، ومعنا الحرفي أن اليد قصيرة نسبة إلى غيرها. ولكن المعنى مجازي[249].

---

[249] من رسالة يوسف نجيب السارسي لصديق له في 2012/11/3

اللغة وعاء الفكر،

وإنما وضعت اللغات ليتواصل البشر، وليفهم السامع مراد المتكلم بشكل أعم. وقامت اللغات على الألفاظ ليعبر بها من يتكلم عن مراده بشكل يفهمه السامع، فإن كان مراد المتكلم أن ينبه السامع لمعنى معين محسوس اختار اللفظ المؤدي لهذا المعنى، وإن احتمل اللفظ أكثر من معنى، كان على المتكلم أن يضع قرائن أو سياقا من الكلام يزيل اللبس عن السامع ليفهم مراده، وإن لم يكن مراده رفع اللبس، بأن ترك الكلام يحتمل معاني كثيرة، لقصد وغاية عند المتكلم، كالبيت من الشعر يعني لزيد معاني لا تخطر ببال عمرو، كان ذلك أيضا بيانا، فيه حد الفصاحة وحد البلاغة.

وعلى السامع أو المتلقي للكلام أو القارئ له أن يفهمه كما هو، كما يقتضيه سياقه، لا كما يحلو له أن يفهمه، أي أن يفهم معاني الجمل كما هي، أي كما تدل الجملة بانضمام الفاظها بعضها لبعض، بعضها يتقدم وبعضها يتأخر، وبعضها له حالة إعرابية معينة قصد القائل أن يجعل الكلمة الفلانية مثلا في محل رفع فاعل، وهكذا، يجري على الجملة قواعد النحو والصرف، وما تفضي إليه علوم اللغة، كعلم البيان والمعاني، ليقول: هذه الجملة معناها كذا، بغض النظر عن قصد قائلها، لا يسلط على بحث معنى الجملة، بحث مراد قائلها، إلا إن علمه، والعلم في مثل مواضع بحثنا هذا يقتضي القطع واليقين، ولا يحتمل الظن، أو كان عنده خبر منه عنه، أو كان عنده علم من القائل أن هذا المعنى لا أعني به كذا وكذا، فإنه لا شك سيصرف هذه المعاني عن ذهنه عند البحث، وكذلك عليه أن لا يقحم رغبته هو في فهمها فهما معينا، بل عليه أن يتلقاها تلقيا فكريا محضا، ويتعامل معها وفق قواعد اللغة وكيف يفهمها العربي لو سمعها.

والأهم من هذا أن يفهمها في ضوء القواعد الأصولية والضوابط العقدية في التعامل مع مفاهيم الاعتقاد ومسائله، فمثلا إذا أفضى فهمه لآيات متشابهات تتكلم عن معنى قد يفهم منه تجسيم، فإنه ولا شك سيعرضها على الآيات القاطعات المحكمات التي نفت عنه مشابهة المخلوقات، فيسلط هذه المفاهيم العقدية الراسخة على تلك الآيات ليمنع تفسيرها أو تأويلها بما يمكن أن يفضي لمناقضة العقيدة، وفي هذا تفصيل سيأتي لاحقا إن شاء الله تعالى.

مثلا: لنأخذ مفهوم "الريب: وهو الشك مع تهمة وقلق واضطراب: يقول الحق سبحانه ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ 2 البقرة، فقوله سبحانه: لا ريب فيه تظهر فيه الجهات الثلاث لفصاحة الكلام وجزالته، فالقاضي عبد الجبار الهمذاني يرى أن الكلام يكون فصيحًا بجزالة لفظه وحسن معناه والفصاحة لا تظهر في الكلمات المفردة، وإنما بضم هذه الكلمات بعضها إلى بعض

والجهات الثلاث هي: اختيار الكلمة نفسها (وهي هنا الريب).

ثانيها: حركة هذه الكلمة من حيث الإعراب (وهي هنا مبنية على الفتح وهي اسم لا النافية للجنس ولم تجئ مرفوعة فلم يقل (لا ريبٌ فيه).

وثالثها: موقع الكلمة تقديمًا أو تأخيرًا وتعريفًا أو تنكيرًا ...الخ، فتقديم كلمة ريب على الجار والمجرور فيه ما فيه، فاختيار كلمة ريب لأنها تعطي ما لا تعطيه كلمة "شك"

فإن الشك: تردد النفس بين شيئين ولكن الريب شك مع تهمة وقلق واضطراب،

وبناؤها على الفتح يدل على نفي الريب نفيًا تامًا وتقديمها على الجار والمجرور يعطي معنى غير المعنى الذي تُأخر فيه

فمعنى لا ريب فيه: نفي الريب عن القران دون التعرض لغيره من الكتب، ولكن لو قال لا فيه ريب لكان المعنى إثبات الريب في غيره من الكتب، ألا ترى إلى قوله سبحانه في وصف خمر الجنة ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنــزفُونَ﴾ 47 الصافات، في أن المراد ليس نفي الغول[250] عن خمر الجنة فحسب وإنما المراد مع ذلك إثباته في خمر الدنيا"[251].

يقول الدكتور صهيب السقار[252]: "ونمسك عن تجريد اللفظ عن سياقه وسباقه لأن كل كلمة سابقة ولاحقة تؤثر في إفهام المراد فإذا بلغنا قول الله عز وجل ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ فلا يجوز أن نقول "هو فوق عباده " لأن لفظ القاهر قبله يشير إلى فوقية الرتبة والقهر، كما قال تعالى على لسان فرعون ﴿وإنا فوقهم قاهرون﴾.

ونزعُ لفظِ القاهر يعطل هذا المعنى الذي يحتمله السـياق احتمالاً قوياً ويوهم فوقيةً غيرَها لم يكن ليُفطن إليها لولا هذا التجريد عن السـياق. بل قولنا "هو القاهر فوق غيره" ليس كقولنا "القاهر فوق عباده " لأن ذكر العبودية مع كونه موصوفاً بأن القاهرَ فوقه يؤكد فوقية السيادة والقهر".

---

[250]) (أخذت كلمة الكحول من كلمة الغول)

[251]) راجع كتاب الدكتور فضل حسن عباس إعجاز القرآن.

[252]) **للدكتور صهيب السقار كتاب قيم عن الصفات اسمه التجسيم وهو موجود على موقعه في "النت"، مجانا، فليراجع لأنه مكمل لهذا البحث، وكلامه هنا منقول بالمعنى من كلام الإمام الغزالي رحمه الله في إلجام العوام.**

علم البيان وعلم المعاني:

ولما كان القرآن الكريم كلام الله، بلسان عربي مبين، كان علينا أن نبحث في البيان:

فعلم البيان والمعاني يقوم على شيئين: الفصاحة والبلاغة،

معنى الفصاحة لغة البيان والظهور، واذا نسبت الى الألفاظ انضم الى البيان والظهور الحسن،

قال الابشيهي "إن اللفظ الفصيح هو اللفظ الحسن المألوف في الاستعمال بشرط أن يكون معناه المفهوم منه صحيحاً حسناً".

يقول ابن خلدون في مقدمته: "ألا ترى أن قولهم (زيد جاءني) مغاير لقولهم (جاءني زيد) من قبل أن المتقدم منهما هو الأهم عند المتكلم، فمن قال: جاءني زيد، أفاد أن اهتمامه بالمجيء قبل الشخص المسند إليه، ومن قال: زيد جاءني أفاد أن اهتمامه بالشخص قبل المجيء المسند، وكذا التعبير عن أجزاء الجملة بما يناسب المقام من موصولٍ أو مبهمٍ أو معرفة. وقد مر معنى قبل قليل كيف ظهرت وجوه الفصاحة في آية: ذلك الكتاب لا ريب فيه فراجعها أعلاه".

قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني في كتابه دلائل الاعجاز: "فقد اتضح اذن اتضاحا لا يدع للشك مجالا أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي الفاظ مجردة ولا من حيث هي كلم مفردة وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها أو ما أشبه لك مما لا تعلق له بصريح اللفظ."

فصاحة الكلمة هي وصف للكلمة العربية حينما تخلو من أربعة عيوب، وهي التنافر، والغرابة، ومخالفة القياس، وكراهة السمع لها.

والمراد بالتنافر هنا وصف في الكلمة يوجب ثقلها على اللسان وعسر النطق بها. والمعيار في هذه المسألة هو العرب، فالذي تستلذه آذان العرب وتمارسه السنتهم فهو كلمة فصيحة.

والمراد بالغرابة كون الكلمة غير ظاهرة المعنى ولا مألوفة الاستعمال بالنسبة الى العرب العرباء.

والسبب في الغرابة إما ندرة استعمال العرب لها، وإما لاحتياج التوصل إلى المراد منها الى تخريج متكلَّف بعيد.

وذلك كقول رؤبة بن العجاج:

.... و فاحما ومرسنا مسرَّجا

فان مسرجا وصفا لمرسن- وهو الانف - لا يدرى – لغرابته - هل معناه كالسراج في البريق واللمعان أو كالسيف السريجي في الدقة والاستواء.

والثالث مخالفة القياس. وهي مخالفة القواعد النحوية أو الصرفية،

أما البلاغة فهي كلّ ما تبلغ به المعنى قلب السامع فتمكّنه في نفسه كتمكّنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن.

فشرط البلاغة اثنان بلوغ المعنى المراد الى قلب السامع مع حسن الكلام. فالكلام غير الجيد لا يسمى بليغا وان كان فهم معناه، وسنرجئ الحديث عن المعاني التي يعجز العقل عن تصورها، ويعجز عن أن يحيط بمفهومها أو معناها، عجزا يجعل وظيفته في تلقي هذا الكلام يأخذ مسارا آخر، إلى موضعه إن شاء الله تعالى.

ويجب أن نلاحظ مســألة أخرى مهمة هنا وهي الطاقة التعبيرية الكامنة في الألفاظ، والتي تؤدي المعنى خير أداء فيلاحظ في اللفظة أمور يظهر منها أن كل لفظة في العربية لها سـحرها وبيانها وعالمها الذي به تمتاز عن غيرها، فإلى جانب معناها الظاهري المعجمي للكلمة أبعــاد داخليــة، للكلمة جِرْس وظلال وموسيقى وتأثير، وتناسق وأداء ولــون، لها قوة في التعبير عن المعنى تمتاز بهذا أو ببعضه عن غيرها بحيث تمنح النص أبعاداً وقوة ومزايا وإيحاءات وبيانًا وروعة.

تأمل مثلا كلمة انفجار كيف تؤدي المعنى بموســيقى عجيبة توحي بالحدث الذي تصــفه، قال تعالى ﴿كلا لينبذن في الحطمة﴾ ﴿إنها عليهم مؤصـدة﴾ ومثلا قال تعالى: ﴿إِذَا السَّـمَاء انشَـقَّتْ﴾: الانشـقاق: كلمة شـق/توحي بمعناها والشَّـقُّ: الصَّدْع البائن، شَقَقْت الشيء فانْشَقَّ و شَقَّ النبتُ يَشُقُّ شُقوقاً وذلك في أَول ما تَنْفَطِر عنه الأَرض. وشقَّ نابُ الصبي يَشُقُّ شقوقاً: في أَوّل ما يظهر، وتلاحظ أن منها المشقة وما فيها من جهد،

تأمل في سـورة النبأ مثلا: ﴿وَجَعَلْنَا سِـرَاجاً وَهَّاجاً وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِـرَاتِ مَاء ثَجَّاجاً﴾ السـراج الوهاج: لفظة الوهاج توحي لك بالنور ينبعث ولا يستطيع حجاب أن يمنعه من النفاد، والغيوم معصرات، وماؤها ثجاج: ثج الماء إذا سال، والمِثَجُّ، كَمِسَلٍّ: الخَطِيبُ المُفَوَّهُ، والثَّجِيجُ: السَّيْلُ والثَّجُّ: سَيَلانُ دَمِ الهَدْي، فالمعصرات وفي لفظة العصر يستفاد استخراج ما في الشيء وليس فقط أن تفرغ الغيمة كل مخزونها بل العصارة من الشيء خلاصة ما فيه من الفوائد، فهذه صفة الماء الثجاج الذي يسيل من قلب هذه المعصرات، فكما ترى للفظة طاقة تعبيرية تدل على المعنى الذي وضعت له أفضل دلالة، من هنا كان استبدال كلمة بكلمة أخرى قد يهبط بالمعنى ولا يؤديه حق أدائه،

جاء القرآن بنظم فني فريد، حمل أرقى المعاني على راحلة أرقى الألفاظ، فكانت العربية خير وعاء لأدق مفاهيم، كلما تأملت آية من كتاب الله ومض بريق معنى جديد، واستطعت أن تنزلها على واقع جديد بنحو فريد، وكلما قرأت سـوره ازددت شــوقا لقراءة المزيد، على العكس مما يكتبه الخلق تمله الأنفس بعد حين، لم يهبط بيانا ولا ســف أسـلوبا ولا انخفض عن شــاهق قمته ولا بحرف واحد من حروفه، وإنك لن تســتطيع أن تبدل كلمة واحدة من كلماته بنظائرها من العربية دون أن تنحدر بالمعنى وتنخفض، قال تعالى: ﴿تلك إذن قسمة ضيزى﴾.

تأمل لو قلنا: تلك إذن قسمة مجحفة أو غير عادلة أتعدل كلمة ضيزى؟

علم البيان:

ويختص بعنصَريْ العاطفة والصور الخيالية معاً - لأن الخيال وليد العاطفة، وقد سمي علم البيان لأنه يساعدنا على زيادة تبيين المعني وتوضيحه وزيادة التعبير عن العاطفة والوجدان، باستخدام التشبيهات والاستعارات والكناية والمجاز المرسل.

البيان لغة: الكشف والظهور؛ واصطلاحاً: أُصول وقواعد يُعرف بها ايراد المعنى الواحد بطرق متعدّدة وتراكيب متفاوتة: من الحقيقة والمجاز، والتشبيه والكناية..، مختلفة من حيث وضوح الدلالة على ذلك المعنى الواحد وعدم وضوح دلالتها عليه، فالتعبير عن (جود حاتم) .مثلاً .يمكن أن يكون بهذه الألفاظ:

جواد، كثير الرماد، مهزول الفصيل، جبان الكلب، بحر لا ينضب، سحاب ممطر، وغيرها من التراكيب المختلفة في وضوح أو خفاء دلالتها على معنى الجود..

وكما ترى، فإن انضمام الكلمة إلى الكلمة قد يعطي دلالة لا ينظر معها إلى معاني الكلمات منفردة،

فعندما تقول: حاتم سحاب ممطر، ويأتي متفذلك ليقول لك أن حاتما غيمة، فإنك لا تملك وقتها إلا أن تقول له: عليك تعلم فقه اللغة وأسرار العربية، فهذا المعنى كناية عن الجود، ولا ينظر في معاني الكلمات متفرقة عن بعض، بل ينظر في السياق ليستخرج منه مراد القائل،

وحين يقول لك عربي عن قوم أنهم وقعو في قرني حمار، أو في أست كلب، فإنك لا تبحث عن مفرداتها، لتقول كيف تقول قرون الحمار، وكيف يقع المرء في أست الكلب، بل المعنى أنهم وقعو في ورطة وداهية ومصيبة،

وعندما يقول يهود قاتلهم الله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾، ويرد عليهم رب العزة بقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ فإن هذا المعنى من الجملة مفهوم عند العرب على نحو قاطع أنه كناية عن الكرم والجود، ويتوقف البحث عند هذا بالنسبة لهذه الآية.

أركان علم البيان

ثم انه لّما اشتمل التعريف على ذكر الدلالة ولم تكن الدلالات الثلاث: المطابقيّة والتضمنّية والإلتزاميّة كلها قابلة للوضوح والخفاء، لزم التنبيه على ما هو المقصود، فإنّ المقصود منها هاهنا: هي الدلالة العقليّة للألفاظ، يعني: التضمنّية والإلتزاميّة، لجواز اختلاف مراتب الوضوح والخفاء فيهما،

دون الدلالة الوضعيّة للألفاظ يعني: المطابقيّة، لعدم جواز اختلاف مراتب الوضوح في بعضها دون بعض مع علم السامع بوضوح تلك اللفاظ، وإلاّ لم يكن عالماً بوضعها، فتأمل.

ثم انّ اللّفظ إذا لم يرد منه ما وضع له من دلالته المطابقيّة، وانّما أُريد به دلالته العقلية من تضمّن أو التزام،

فإن قامت قرينة على عدم إرادة ما وضع له فمجاز، وإن لم تقم قرينة على عدم إرادة ما وضع له فكناية،

ومن المجاز ما يبتني على التشبيه، فيلزم التعرّض للتشبيه قبل التعرّض للمجاز والكناية، إذن: فعلم البيان يعتمد على أركان ثلاثة: التشبيه والمجاز والكناية.

كيف تعبر العرب عن المسميات:

"اللفظ في العربية إما أن يكون على الحقيقة أو على المجاز. وأغلب الاستعمالات في العربية على المجاز.

استعمل العرب للتعبير عن المسميات المصادر التالية:

1- الحقيقة بأقسامها الثلاثة اللغوية والعرفية والشرعية

2- المجاز للتعبير عن المتخيلات والتشبيهات

3- التعريب للتعبير عن أسماء الأشياء وأسماء الأعلام

4- الاشتقاق للتعبير عن المعاني.

الحقيقة: هي الألفاظ التي وضعت للدلالة على ما في الذهن من معنى، فإن كان اللفظ الموضوع استعمل للمعنى الموضوع له من أهل اللغة وهم العرب الأقحاح سميت هذه الحقيقة بالحقيقة اللغوية مثل: النزر: القليل، الدهمة: السواد.

وإن كانت الألفاظ الموضوعة استعملت لمعنى غير ما وضعت له أي نقلت من معناها اللغوي الموضوع إلى معنى آخر ينظر فإن كان النقل بسبب العرف أو الاصطلاح سميت حقيقة عرفية مثل دابة: فقد وضعت في أصل اللغة لكل ما دب على الأرض، فتشمل الإنسان والحيوان ولكن المعنى العرفي لأهل اللغة خصصها بذوات الأربع وهجر المعنى الأول.

وكذلك الغائط فهو بالأصل اللغوي للموضع المنخفض من الأرض ثم اشتهر بالعرف للخارج المستقذر. فالأول أي الدابة وضع لمعنى عام ثم خصص بعرف استعمال أهل اللغة ببعض مسمياته والثاني (الغائط) اسم وضع لمعنى واشتهر لمعنى آخر.

والحقيقة العرفية نوعان:

أ- الحقيقة العرفية اللغوية وهي ما تعارف العرب الأقحاح عليها

ب- الحقيقة العرفية الخاصة التي يتعارف عليها أهل كل علم كاصطلاحات خاصة بهم مثل اصطلاح النحاة على الرفع والجر والنصب، أو كقولنا الايمان التصديق الجازم المطابق للواقع عن دليل، وهذه ليست بخاصة بالعرب الأقحاح.

أما إن كان سبب النقل الشرع سميت الحقيقة بالشرعية مثل الصلاة وهي في أصل اللغة الدعاء.

ومن الأهمية بمكان معرفة الحقيقة اللغوية وتمييزها عن المعاني المجازية للكلمة، وذلك أن اللفظ وضعت له العرب أصلا (الحقيقة) هي ما أريد به اللفظ إذا ذكر ابتداء، وقد يصرف عن ذلك المعنى لغيره لوجود قرينة مانعة من المعنى الأصلي، فكيف نفهم أن هذا المعنى يمثل الحقيقة اللغوية، وذلك المعنى يمثل المجاز؟

وهل المعاني التي استعملتها العرب لألفاظهم كلها على درجة واحدة أي تتساوى في الاشتراك فلا ينصرف الذهن لواحدة أسبق من الأخرى؟ أم أن الفهم يسبق إلى معنى معين دون الآخر عند سماع اللفظ؟

وبتدبر هذا الأمر والتعمق فيه نجد ما يلي:

إن اللفظ لو كان مشتركا في كل تلك المعاني لما سبق إلى الفهم عند إطلاق هذه الألفاظ بعض المعاني دون بعضها على اعتبار أنها مستوية في الدلالة، ولكن الأمر غير ذلك، فمثلا: استعمل العرب كلمة رأس للدلالة على رأس الجسد ورأس

الجبل ورأس النبع، ورأس المال، غير أن هذا اللفظ (الرأس) لو أطلق بلا قرينة فإن الذهن سينصرف على الفور إلى رأس الإنسان وليس إلى شيء آخر كرأس الجبل أو رأس النبع إلا بقرينة.

وأيضا كلمة (يد) استعملتها العرب لليد الجارحة المعروفة، وكذلك على القوة (يد الأمير تطال كل عابث) وفي الكرم والفعل الحسن (له عندي يد بيضاء). غير أننا لو أطلقنا لفظ (يد) بدون قرينة فإن الذهن سينصرف إلى اليد المعروفة ولا ينصرف إلى غيره إلا بقرينة، وكذلك (دم) استعملها العرب في الدم المعروف وكذلك في الدية فقالوا (أكل فلان دم فلان) أي ديته، غير أننا لو أطلقنا لفظ (دم) بدون قرينة لانصرف الذهن إلى الدم المعروف ولا ينصرف لغيره إلا بقرينة.

ثم إن العرب استعملوا (بنى) بمعنى البناء المعروف، وكذلك استعملوها في الزواج، فقالوا: (بنى فلان بفلانة) أي تزوجها ودخل بها، حيث كانت العرب تبني بيتا جديدا (خيمة أو نحوها) للمتزوج الجديد يدخل بامرأته فيه، غير أننا لو أطلقنا لفظ (بنى) بدون قرينة فإن الذهن ينصرف إلى البناء المعروف ولا ينصرف إلى غيره إلا بقرينة.

وغير ذلك كثير على هذا النحو، وهذا يدل أن مثل هذه المعاني ليست بدرجة واحدة وأن بعضها (أصل) أي حقيقة لغوية، فينصرف الذهن إليه بدون قرينة، وبعضها الآخر تحتاج قرينة أي أنها استعملت في غير المعنى الأصلي لها بقرينة وعلاقة ما، وهذا هو ما سموه المجاز، أي تجاوز الحقيقة في استعمال اللفظ بمعنى آخر لقرينة وعلاقة مع المعنى الأصلي.

ولذلك فإن هناك حقيقة ومجازا، ويُعمد أولا إلى المعنى الحقيقي فإذا تعذرت الحقيقة عُمد إلى المعنى المجازي".[253]

من هنا، فإن الحقيقة اللغوية هي ما يتبادر إلى الذهن عند سماع اللفظة، وإعمالها ينبغي أن يراعى فيه التنزيه، ومنع مشابهة الله تعالى لمخلوقاته، **كما وأن إعمال المجاز جزء من اللسان العربي الذي به نزل القرآن الكريم، وإهمال هذا المجاز وإهمال الحمل عليه، تعطيل لمعاني يحتملها النص أو يقتضيها الحمل على التنزيه، وفي هذا مخالفة لطبيعة النص القرآني ومفاهيمه:** ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (195)﴾ ﴿وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ﴾.

من سنن العرب في لغاتها:

قال ابن جني في الخصائص: "باب فيما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية:

اعلم أن هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب وأن الانتفاع به ليس إلى غاية ولا وراءه من نهاية.

وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها وحاد عن الطريقة المثلى إليها فإنما استهواه واستخف حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي خوطب الكافة بها وعرضت عليها الجنة والنار من حواشيها وأحنائها وأصل اعتقاد التشبيه لله تعالى بخلقه منها وجاز عليهم بها وعنها.

وذلك أنهم لما سمعوا قول الله - سبحانه وعلا عما يقول الجاهلون علوا كبيراً - ﴿يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ وقوله - عز اسمه - ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾ وقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ وقوله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾ وقوله: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ وقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ وقوله: ﴿وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ ونحو ذلك من الآيات الجارية هذا المجرى وقوله في الحديث: خلق الله آدم على صورته حتى ذهب بعض هؤلاء الجهال في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾

---

[253]) التيسير في أصول التفسير لعطاء أبو الرشتة.

أنها ساق ربهم - ونعوذ بالله من ضعفة النظر وفساد المعتبر - ولم يشكوا أن هذه أعضاء له وإذا كانت أعضاء كان هو لا محالة جسماً معضىً على ما يشاهدون من خلقه عز وجهه وعلا قدره وانحطت سوامى الأقدار والأفكار دونه.

ولو كان لهم أنس بهذه اللغة الشريفة أو تصرف فيها أو مزاولة لها لحمتهم السعادة بها ما أصارتهم الشقوة إليه بالبعد عنها.، وسنقول في هذا ونحوه ما يجب مثله.

ولذلك ما قال رسول الله ﷺ لرجل لحن: «أرشدوا أخاكم فإنه قد ضل» فسمي اللحن ضلالاً وقال عليه السلام: «رحم الله امرأ أصلح من لسانه» وذلك لما علمه ﷺ مما يعقب الجهل لذلك من ضد السداد، وزيغ الاعتقاد.

وطريق ذلك أن هذه اللغة أكثرها جارٍ على المجاز وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة.، وقد قدمنا ذكر ذلك في كتابنا هذا وفي غيره.

فلما كانت كذلك وكان القوم الذين خوطبوا بها أعرف الناس بسعة مذاهبها وانتشار أنحائها جرى خطابهم بها مجرى ما يألفونه ويعتادونه منها وفهموا أغراض المخاطب لهم بها على حسب عرفهم وعادتهم في استعمالها؛ وذلك أهم يقولن: هذا الأمر يصغر في جنب هذا أي بالإضافة إليه وقرنه به.

فكذلك قوله تعالى: ﴿يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ أي فيما بيني وبين الله إذا أضفت تفريطي إلى أمره لي ونهيه إياي؛ وإذا كان أصله اتساعاً جرى بعضه مجرى بعض.

وكذلك قوله - ﷺ -: «كل الصيد في جنب الفرأ وجوف الفرأ» أي كأنه يصغر بالإضافة إليه وإذا قيس به؛ وكذلك قوله - سبحانه -: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾ إنما هو الاتجاه إلى الله ألا ترى إلى بيت الكتاب: أستغفر الله ذنبا لست محصيه رب العباد إليه الوجه والعمل أي الاتجاه، فإن شئت قلت: إن الوجه هنا مصدر محذوف الزيادة كأنه وضع الفعل موضع الافتعال كوحده وقيد الأوابد - في أحد القولين - ونحوهما.

وإن شئت قلت: خرج مخرج الاستعارة.، وذلك أن وجه الشيء أبدا هو أكرمه وأوضحه فهو المراد منه والمقصود إليه؛ فجرى استعمال هذا في القديم - سبحانه - مجرى العرف فيه والعادة في أمثاله.

أي لو كان - تعالى - مما يكون له وجه لكان كل موضع توجه إليه فيه وجها له إلا أنك إذا جعلت الوجه في القول الأول مصدرا كان في المعنى مضافا إلى المفعول دون الفاعل لأن المتوجه إليه مفعول في المعنى فيكون إذاً من باب قوله - عز وجل - ﴿لا يَسْأَمُ الإنسان مِن دُعَاء الْخَيْرِ﴾ و ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ﴾ ونحو ذلك مما أضيف فيه المصدر إلى المفعول به.

وقوله تعالى ﴿مما عملته أيدينا﴾ إن شئت قلت: لما كان العرف أن يكون أكثر الأعمال باليد جرى هذا مجراه.

وإن شئت قلت: الأيدي هنا جمع اليد التي هي القوة فكأنه قال: مما عملته قوانا أي القوى التي أعطيناها الأشياء لا أن له - سبحانه - جسما تحله القوة أو الضعف.

ونحوه قولهم في القسم: لعمر الله إنما هو: وحياة الله أي والحياة التي آتانيها الله لا أن القديم سبحانه محل للحياة كسائر الحيوانات.

ونسب العمل إلى القدرة وإن كان في الحقيقة للقادر لأن بالقدرة ما يتم له العمل كما يقال: قطعه السيف وخرقه الرمح، فيضاف الفعل إليهما لأنه إنما كان بهما.

وقوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ أي تكون مكنوفا برأفتي بك وكلاءتي لك كما أن من يشاهده الناظر له والكافل به أدنى إلى صــلاح أموره وانتظام أحواله ممن يبعد عمن يدبره ويلي أمره قال المولد: شـــهدوا وغبنا عنهم فتحكموا فينا وليس كغائب من يشهد وهو باب واسع.

وقوله: ﴿وَالسَّــماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ إن شــئت جعلت اليمين هنا الجارحة فيكون على ما ذهبنا إليه من المجاز والتشبيه أي حصلت السموات تحت قدرته حصول ما تحيط اليد به في يمين القابض عليه وذكرت اليمين هنا دون الشمال لأنها أقوى اليدين وهو من مواضع ذكر الاشتمال والقوة.

وإن شــئت جعلت اليمين هنا القوة كقوله: إذا ما رايةٌ رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين أي بقوته وقدرته، ويجوز أن يكون أراد بيد عرابة: اليمنى على ما مضى". انتهى قول ابن جني.

وأضيف عليه لمزيد من الوقوف على دقائق اللغة: قلنا أن العرب تعبر عن المسميات باستخدام الحقيقة: بأقسامها الثلاثة اللغوية والعرفية والشـرعية، أو المجاز للتعبير عن المتخيلات والتشـبيهات، أو التعريب للتعبير عن أسـماء الأشـياء وأسماء الأعلام، أو الاشتقاق للتعبير عن المعاني،

والذي انكشف لي بالنظر الصحيح أن المجاز ينقسم قسمين: توسع في الكلام وتشبيه، والتشبيه ضربان: تشبيه تام وتشبيه محذوف:

فالتشبيه التام: أن يذكر المشبه والمشبه به

والتشـبيه المحذوف: أن يذكر المشـبه به ويسـمى اسـتعارة وهذا الاسـم وضـع للفرق بينه وبين التشـبيه التام وإلا فكلاهما يجوز أن يطلق عليه اسـم التشـبيه ويجوز أن يطلق عليه اسـم الاسـتعارة لاشـتراكهما في المعنى وأما التوسـع فإنه يذكر للتصرف في اللغة لا لفائدة أخرى

وإن شئت قلت: إن المجاز ينقسم إلى: توسع في الكلام وتشبيه واستعارة ولا يخرج عن أحد هذه الأقسام الثلاثة فأيها وجد كان مجازاً.

والاستعارة، وهي على أنواع منها: الاسـتعارة التخييلية: وهي أن يسـتعار لفظ دال على حقيقة خيالية تقدر في الوهم، ثم تردف بذكر المسـتعار له إيضـاحاً لها أو تعريفاً لحالها، ومثال ذلك من القرآن الكريم كل الآيات التي يتوهم منها التشبيه، أو يتخيل فيها التجسـيم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. فقوله تعالى: ﴿بَل يَداهُ مَبسُـوطتانِ يُنفقُ كيفَ يشـاء..﴾، وقوله تعالى: ﴿ويَبقى وَجهُ رَبّكَ﴾. وقوله تعالى: ﴿خَلَقتُ بيديَّ﴾.

كلها اســتعارات تخييلية، إذ تخيل اليد والوجه بالنســبة إليه تعالى إنما يصـح على جهة الاســتعارة لا الاســتعمال الحقيقي، كما أن القرينة المانعة من الحقيقة هي آيات التنزيه.

كذلك، سـننقل فصـولا في القول ملخصـة بتصرف يسير: عن ابن فارس: في الصـاحب في فقه اللغة، والثعالبي: فقه اللغة وسر العربية، والمزهر للسيوطي:

"فمن سـنن العرب في لغاتها: الاسـتعارة وهي أن يَضَـعوا الكلمة للشـيء مُسْـتعارةً من موضـع آخر فيقولون: انشـقَّتْ عَصَاهم إذا تفرَّقُوا وكشَفَتْ عن ساقها الحربُ. ويقولون للبليد: هو حِمَار.

ومن سنن العرب في لغاتها: في الاثنين يُعبَّر عنهما مرَّة وبأحدهما مرَّة قال الفرَّاء: تقول العرب: رأيتُ بِعَيني ورأيتُ بِعَينَيَّ، والدّارُ في يَدِي وفي يَدَيَّ. وكلُّ اثنين لا يكاد أحدهما ينفرد فهو على هذا المثال كاليدين والرجلين. [وعلى هذا ﴿خلقت بيديّ﴾]قال الفرزدق:

ولو بَخِلَتْ بهِ وَضَنَّتْ   لَكان عَلَيَّ لِلقَدَرِ الخِيارُ

فقال (ضنَّت) بعد قوله يدايَ. وقال الآخر:

وكأنَّ في العَينَينِ حَبَّ قَرَنْفُل   أو سُنْبُلاً كُحِلَتْ به فانهلَّتِ

فقال كُحِلَت به بعد قوله (في العينينِ) وقال به. وقد ذكر القَرَنفُلَ والسُّنْبُلَ. وقال آخر:

إذا ذَكَرَتْ عَيْني الزَّمانَ الذي مَضى   بِصَحْراءَ فَلْجٍ ظَلَّتا تَكِفانِ

وقال بعض المحدِّثين:

فَدَتْكَ بِعَيْنَيها المعالي فإنَّها   بِمَجْدِكَ والفَضْلِ الشَّهير كَحيلُ

ويقال: وقعت عينه عليه أي عيناه، وفلان حسن الحاجب، أي الحاجبين، وأخذ بيده أي بيديه، وقام على رجله أي رجليه.

ومن سنن العرب الزيادةُ إما للأسماء أو الأفعال أو الحروف نحو ﴿ويبقى وجه ربك﴾ أي ربّك ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ﴿وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله﴾ أي عليه.

ومن سنن العرب في لغاتها: أفعل لا يراد به التَّفضيل جرى له طائرٌ أشْأم وقال الفرزدق:

بَيْتاً دَعائِمُهُ أعَزُّ وأطْوَلُ، وفي القرآن: ﴿وهو أهْوَنُ عَلَيهِ﴾.

ومن سنن العرب ذِكْرُ الواحد والمراد الجمع كقولهم للجماعة: ضَيْف وعَدُوّ قال تعالى: ﴿هؤلاء ضَيفي﴾، ولم يقل: أعدائي ولا أضيافي. إقامة الواحد مُقام الجمع: قَرَرْنا به عيناً، أي أعيننا. وفي القرآن: ﴿فإن طِبْنَ لكُم عن شيءٍ منهُ نَفْساً﴾، وقال جلّ ذِكره: ﴿ثمَّ يُخْرِجُكُم طِفْلا﴾ أي أطفالا، وقال تعالى: ﴿وكم من مَلَكٍ في السَّمواتِ لا تُغني شَفاعَتُهم شيئاً﴾، وتقديره: وكم من ملائكة في السموات، وقال عزّ من قائل: ﴿فَإنَّهُم عدوٌ لي إلا رَبَّ العالَمين﴾. وقال: وقال جلّ جلاله: ﴿لا نُفَرِّقُ بينَ أحَدٍ منهم﴾، والتفريق لا يكون إلا بين اثنين، والتقدير: لا نُفَرِّق بينهم، وقال: ﴿يا أيُها النَّبيُّ إذا طَلَّقْتُمُ النِّساء﴾. وقال: ﴿وإنْ كُنْتُم جُنُباً فاطَّهَروا﴾. وقال: ﴿والمَلائكَةُ بَعْدَ ذلك ظَهير﴾.

ومن هذا الباب سنة العرب أن يقولوا للرجل العظيم والملك الكبير: انظروا من أمري، ولأنّ السادة والملوك يقولون: نحن فعلنا وإنّا أمَرنا، فعلى قضيَّ هذا الإبتداء يخاطِبون في الجواب، كما قال تعالى عمّن حضَرَه الموت: ﴿رَبِّ ارْجِعون﴾.

وذكرُ الجمع والمراد واحد أو اثنان قال تعالى: ﴿إن نعف عن طائفة﴾. والمراد واحد. ﴿إن الذين ينادونك من وراء الحجرات﴾ والمنادي واحد ﴿بم يرجع المرسلون﴾ وهو واحد بدليل ﴿ارجع إليهم﴾ ﴿فقد صغت قلوبكما﴾. وهما قلبان. في جمع شيئين من اثنين.

من سنن العرب إذا ذكَرَتِ اثنين أن تُجريهما مجرى الجمع، كما تقول عند ذكر العُمَرَين والحَسَنين: كَرَّمَ الله وجوههما، وكما قال عزّ ذكره: ﴿إن تتوبا إلى الله فقد صَغَتْ قُلوبَكُما﴾، ولم يقل: قلباكما، وكما قال عزّ وجلّ: ﴿والسَّارقُ

والسَّـــارِقَةُ فاقْطَعوا أيْدِيَهُما﴾، ولم يقل يديهما. وصـــفة الجمع بصـــفة الواحد نحو ﴿وإن كنتم جنبا﴾ ﴿والملائكة بعد ذلك ظهير﴾.

وصـــفة الواحد أو الاثنين بصـــفة الجمع نحو بُرْمَةٌ أعشـــارٌ وثوبٌ أهْدام وحَبْلٌ أحْذَاق قال: جاء الشّـــتاء وقَمِيصـِي أخلاقْ وأرض سَـــبَاسِـــبٌ يســـمُّون كلَّ بُقعة منها سَـــبْسَـــباً لاتِّســـاعها. قال: ومن الجمع الذي يُراد به الاثنان قولهم: امرأة ذات أوْراكٍ ومآكِم.

إجراء الإثنين مُجرى الجمع قال الشّعبي، في كلام له في مجلس عبد الملك بن مروان: رجلان جاؤوني، فقال عبد الملك: لَحَنت يا شـــعبيّ، قال: يا أمير المؤمنين، لم ألْحَن، مع قول الله عزّ وجلّ: ﴿هذان خَصـــمان اخْتَصَـــمُوا في ربهم﴾. فقال عبد الملك: لله درُّكَ يا فقيهَ العراقين، قد شفيت وكفيت.

قال: ومن ســـنن العرب مخاطبةُ الواحد بلَفْظِ الجمع فيقال للرجل العظيم: انظُرُواْ في أمْري وكان بعضُ أصـــحابنا يقول: إنما يُقال هذا لأن الرجلَ العظيم يقول: نحنُ فَعَلْنا فعلى هذا الابتداء خُوطبوا في الجواب. ومنه في القرآن: ﴿قال رب ارجعون﴾.

قال: ومن ســـنن العرب أن تذكر جماعة وجماعة أو جماعة وواحداً ثم تخبر عنهما بلفظِ الاثنين في التنزيل ﴿أوَلَم يرَ الذينَ كَفَروا أنَّ السَّموات والأرضَ كانتا رَتْقاً فَفَتَقْناهما﴾ كما قال الأسود بن يَعفُر:

إنَّ المنايا والحُتوفَ كِلِيهما　　　في كلِّ يوم ترقُبانِ سَوادي

وقال آخر:

ألم يُحزِنكِ أن حِبالَ قَيس　　　وتَغلِبَ قَد تَبايَنَتا انقِطاعا

ومن ســنن العرب أن تَنْسِـب الفعل إلى اثنين وهو لأحدهما نحو: ﴿مرج البحرين﴾ إلى وإلى الجماعة وهو لأحدهم نحو: ﴿إذ قتلتم نفســا فادارأتم فيها﴾ والقاتل واحد. قال تعالى: ﴿ما كان للمُشْـرِكينَ أنْ يَعمُروا مَســاجِدَ اللهِ﴾، وإنما أراد المسجد الحرام، وإلى أحد اثنين وهو لهما نحو: ﴿والله ورسوله أحق أن يرضوه﴾.

قال: ومن سنن العرب أن تأمرَ الواحد بلفظ أمرِ الاثنين نحو: افعلا ذلك ويكون المخاطبُ واحداً. أنشد الفرَّاء: فقلتُ لصاحبي لا تَحْبِسَنَّا بنَزْع أُصوله واجْدَزَّ شِيحا وقال: فإن تزجراني يا بن عَفّان أنْزَجِر وإن تَدَعاني أحْمِ عِرْضاً ممنَّعا وقال الله تعالى: ﴿ألقيا في جهنم﴾ وهو خطاب لخزنة النار والزَّبانِية. قال: ونرى أن أصلَ ذلك أن الرُّفقَة أدنى ما تكون ثلاثة نفَر فجرى كلامُ الواحد على صاحبيْه ألا ترى أن الشعراء أكثرُ الناس قولاً: يا صاحبيّ ويا خَلِيليّ.

ومن سنن العرب الـمُحاذاة وذلك أن تجعل كلاماً ما بِحذاء كلام فيُؤْتى به على وزنه لفظاً وإن كانا مختَلِفَين فيقولون: الغَدَايا والعَشايا. فقالوا: الغَدَيا لانضمامها إلى العَشايا. ومثلُه قولهم: أعوذُ بك من السامَّةِ واللامّة.

ومن هذا الباب الجزاءُ عن الفِعْل بمثل لفظه نحو: ﴿إنما نَحْن مُســـتهزئون اللهُ يســـتهزئ بهم﴾. أي يجازيهم جزاء الاستهزاء ﴿ومَكرُوا ومَكَرَ الله﴾ . ﴿فَيَسْخَرُون منهم سَخِر اللهُ منهم﴾ . و ﴿نَسُوا الله فنَسيهم﴾. ﴿وجزاءُ سيِّئةٍ سيئةٌ مثلُها﴾. ومثلُ هذا في شعر العرب قول القائل:

ألا لا يَجْهلن أحدٌ علينا　　　فنجهلَ فوقَ جهلِ الجاهلينا،

قال ابن فارس: ومن سنن العرب الاقتصارُ على ذكر بعض الشيء وهم يُريدونه كلَّه فيقولون: قَعد على صَدْر رَاحِلته ومضى. ويقول قائلهم: الواطِئِين على صُدُور نعالهم ومن هذا الباب: ﴿ويَبْقَى وجْهُ رَبِّك﴾. ﴿ويُحَذِّرُكم اللّهُ نفسَه﴾ أي إياه وتواضعت سورُ المدينة.

إضافة الشيء إلى الله جل وعلا العرب تُضيف بعض الأشياء إلى الله عزَّ ذكره وإن كانت كلها له. فتقول: بيت الله وظِلُّ الله وناقَةُ الله.

قال الجاحظ: كل شيء أضافه الله إلى نفسه فقد عظَّم شأنه، وفخَّم أمره، وقد فعل ذلك بالنار، فقال: ﴿نارُ اللهِ الموقَدةُ﴾.

ويُروى أنَّ النبي ﷺ قال لعتيبة بن أبي لهب: «أكَلَكَ كَلْبُ الله»، ففي هذا الخبر فائدتان، إحداهما أنه ثَبَتَ بذلك أن الأسد كلب، والثانية أن الله تعالى لا يضافُ إليه إلا العظيم من الأشياء في الخير والشر، أما الخير فكقولهم: أرضُ الله، وخليل الله، وزوَّار الله، وأما الشرّ فكقولهم: دَعْهُ في لَعنةِ الله وسَخَطِهِ وأليم عذابهِ وإلى نارِ الله وحرِّ سَقَرِه". انتهى[254].

﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ ﴿الله يستهزئ بهم﴾

﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (9)﴾

والخداع: قيل إظهار غير ما في النفس، وأصله الإخفاء، ومنه سمي البيت المفرد في المنزل مخدعاً لتستر أهل صاحب المنزل فيه، والمخادعة، مفاعلة، الأصل أن تكون من طرفين، كقولك: مصافحة، يشترك فيها طرفان، وقد تأتي فاعَلَ والمفاعلة من واحد كعاقبت اللص وعالجت المريض ومثل عافاه الله، وكذلك هي هنا المخادعة من طرف واحد وهو طرف المنافقين.

قال أبو حيان في تفسير البحر المحيط: "وفاعل يأتي لخمسة معان: لاقتسام الفاعلية، والمفعولية في اللفظ، والاشتراك فيهما من حيث المعنى، ولموافقة أفعل المتعدي، وموافقة المجرد للإغناء عن أفعل وعن المجرد. ومثل ذلك: ضارب زيدا عمر، وباعدته، وواريت الشيء، وقاسيت.

وخادع هنا إما لموافقة الفعل المجرد فيكون بمعنى خدع، وكأنه قال: يخدعون الله،

ويحتمل أن يكون خادع من باب المفاعلة"،[255]

وقال سبحانه: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا (142)﴾ النساء،

وفي اللغة العربية كما أسلفنا، من ضروب التعبير عن الكلام، باب المجاز المرسل، وهو إذا كانت العلاقة بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الأصلي غير المشابهة، وله أنواع، منها المجاز المفرد المرسل، وهو اللفظ المستعمل –بقرينة - في خلاف معناه اللغوي لعلاقة غير المشابهة،

---

[254]) أنظر كتابنا: مزج الطاقة العربية بالطاقة الإسلامية، وأنظر: ابن فارس: الصاحب في فقه اللغة، وأنظر: فقه اللغة وسر العربية للثعالبي، والمزهر للسيوطي

[255]) البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي. رحمه الله تعالى

وعلاقات المرسل متعددة، منها السببية: أي تسمية الشيء باسم سببه: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾، سمى رد أو جزاء الاعتداء بالاعتداء، من قبيل تسمية الشيء باسم سببه، والأصل أن رد الاعتداء ليس باعتداء، لكن حسُن تسميته باسم سببه، ومن ذلك: ﴿إنما نحن مستهزئون الله يستهزئ بهم﴾ سمى مجازاة الاستهزاء والرد عليه بالاستهزاء، مع أن الله تعالى عن أن يستهزئ بحسب الحقيقة اللغوية للفظ، إلا أن التسمية كانت من باب تسمية الشيء باسم سببه، ومن فوائدها البلاغية أثر هذا المعنى في النفس، فلئن كان العاجز الكافر يستهزئ بالله، أو بأوليائه، أو بدينه، وهو العاجز المحتاج الناقص، الفقير البائس الخالي من أي قدرة، فكيف سيكون جزاؤه إذا علم أن من سيتولى الرد عليه بسوء فعلته هو رب العالمين سبحانه؟[256] ﴿ومكروا ومكر الله﴾، ﴿فيسخرون منهم سخر الله منهم﴾، و ﴿نسوا الله فنسيهم﴾، ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾.

تسمى هذه العلاقة أحيانا الجزائية: أنبتت الأرض مطرا.

ومن هذا الباب تسمية مجازاة الله لهم على مكرهم، وعلى مخادعتهم بالمكر والخداع، وهو استدراجهم في الدنيا، وعقوبتهم الأليمة في الآخرة.

دقة العرب في استعمال اللفظ الملائم للمعنى تماما:

قد مثلنا لك بمثال أسماء الأسد على أن العرب لا تكتفي بإطلاق الألفاظ على المسميات التي تريد التعبير عنها، ولكنها إضافة إلى ذلك تتوخى اختيار التعبير الأنسب الأدق الذي يثير الاخيلة، ويستفز الصور الذهنية، المبرز للهيئات لهذا الواقع ليعرفه السامع حتى وإن لم يسبق له أن سمع بهذا اللفظ،

فمن عرف الجذر: شَجَرَ، وسمع كلمة شِجار ولم يكن يعرفها، فإنه سيتخيل أن معناها يدور حول التفرع والتشعب للأغصان والتشابك،

لكن السر الأكبر هنا هو أن الكلام ليس مجرد كلمات منفردة يحصل بها إفهام المخاطب بمراد المتكلم، بل الكلام هنا هو جمل وعبارات صيغت على نحو معين لإيصال فكرة معينة، فالتعامل معها لا يكون إلا بفهمها في إطار سياقها، لكن لأنها تكلمت في ذات الله ككلمات مفردة، والبحث في ذات الله وفي صفاته ممنوع، ومستحيل، فلا يخاض في معاني مفرداتها كما يُخاض في معاني مفردات الكلمات الأخرى، كقولك: غطش الليل، كما سنبين إن شاء الله، فيكون إثباتها: قراءتها، لا إثباتها: فهم معناها!!.

وانظر إلى هذا في فقه اللغة وسر العربية وسأنقل لك قليلا مما يضعك في صورة هذه الدقة العجيبة في ملاءمة اختيار اللفظ للمعنى المراد:

---

[256]) يشبه الحال هنا ذلك الإنذار الشديد العظيم بالعذاب الأليم الذي ليس كمثله إنذار لمشركي مكة، ولكل مكذب من بعدهم، إن لم يرتدعوا ولم يرعووا ﴿فَذَرْنِي وَمَن يُكَذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ﴾!!! جبار السماوات والأرض الرب العظيم القوي المنتقم يواجه هذا المخلوق الضعيف الذي لا يقوى على ترويض ذبابة ﴿**ذرني**﴾ خل بيني وبينه!! أي إنذار رهيب وأي وعيد شديد اللهجة ﴿فَذَرْنِي وَمَن يُكَذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ 44 وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾!! 45

معرفةُ خصائصِ اللغةِ:

شيءٌ من فقه اللغة وسر العربية:

من ذلك: أنها أفضلُ اللغات وأوسعُها قال ابنُ فارس في فقه اللغة (بتصرف يسير):

"لغةُ العرب أفضلُ اللغات (أقدرها على التعبير والتوسع والانتشار) وأوسعُها قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (192) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (194) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ (195)﴾ فوصفه - سبحانه - بأبلغ ما يُوصَف به الكلامُ وهو البيان وقال تعالى: ﴿خلق الإنسان علمه البيان﴾ فقدَّم - سبحانه - ذِكْرَ البيان على جميع ما توحَّد بخَلْقه وتفرَّد بإنشائه من شمسٍ وقمر ونجْم وشجر وغير ذلك من الخلائق المُحْكَمَة والنشايا المتقنة فلما خصَّ - سبحانه - اللسانَ العربي بالبيان عُلم أن سائرَ اللغات قاصرةٌ عنه وواقعة دونه.

فإن قيل: فقد يقع البيانُ بغير اللسان العربي لأن كلَّ من أفهمَ بكلامه على شرط لُغته فقد بيَّن. قيل له: إن كنتَ تريد أنّ المتكلم بغير اللغة العربية قد يُعْرِب عن نفسه حتى يفهَم السامعُ مُراده فهذا أخسُّ مراتب البيان لأن الأبْكم قد يدلُّ بإشارات وحركات له على أكثر مراده ثم لا يُسمى متكلماً فضلاً عن أن يُسمى بَيّناً أو بليغاً .

وإن أردت أنَّ سائرَ اللغات تُبِين إبانَةَ اللغة العربية فهذا غلط لأنا لو احتجنا إلى أن نُعَبّر عن السيف وأوصافه باللغة الفارسية لما أمكننا ذلك إلا باسم واحد ونحن نذكر للسيف بالعربية صفاتٍ كثيرة وكذلك الأسد والفرس وغيرهما من الأشياء والمُسَمَّياتِ بالأسماء المترادفة.

ومما لا يمكنُ نقلهُ البتَّة أوصافُ السيف والأسد والرُّمح وغير ذلك من الأسماء المُترادفة ومعلوم أن العجمَ لا تعرفُ للأسد أسماء غيرَ واحد فأما نحن فنخرج له خمسين ومائة اسم.

قال أبو عبد الله بن خالَويْه الهمذاني: جمعت للأسد خمسمائة اسم وللحيَّة مائتين، ونظيرُ ذلك ما في فقه اللغة للثعالبي: (في الدَّوَاهِي):

قَدْ جَمَعَ حَمْزَةُ مِنْ أسْمَائِهَا ما يَزِيدُ علَى أرْبَعمَائةٍ، و ذَكَرَ أنَ تَكاثرَ أسْماءِ الدَّواهي مِن إحْدَى الدَّواهي، ومِنَ العَجَائِبِ أنَّ أمَّةً وَسَمَتْ معنىً واحداً بمئينَ مِنَ الألْفَاظِ. وليستْ سِيَاقَتُها كلُّها مِنْ شُروطِ هذا الكِتَابِ، وقَدْ رَتَبْتُ مِنْهَا ما انْتَهَتْ إليهِ مَعْرِفَتِي.

[فَمِنها مَا جَاءَ عَلَى فَاعِلَةٍ] يُقال: نَزَلَتْ بِهِمْ نازِلَةٌ، و نائبَة، وحادِثَةٌ، ثُمَّ آبِدَة، وَداهِيَةٌ، و باقِعَةٌ، ثُمَّ بائِقَة، وحَاطِمَةٌ، و فَاقِرَة، ثُمَّ غاشِية، وواقِعَة، وقارِعَة، ثُمَّ حَاقَّة، وطَامَّة، وصَاخَة.

[ومِنها مَا جَاءَ عَلَى التّصْغِيرِ] جاءَ: الرُّبَيْقُ والأرَيْقُ، ثُمَّ الدُّويهيَّة، والجُوَيْحِيَّةُ.

[ومِنْهَا مَا جَاءَ مُردَفاً بالنُّونِ] جاءَ: بالأمَرِّينَ والأقْوَرِينَ ثُمَّ الدُّرَخْمِينَ والحَبْوكَرِينَ

ومِنْهَا: جَاءَ بالعَنْقَفِير، والخَنْفَقِيق، ثُمَّ بالدَّرْدَبِيسِ، والقَمْطَرِيرِ،

ومِنْهَا: وَقَعُوا في وَرْطَةٍ، ثُمَّ رَقَم، ثُمَّ دَوْكَةٍ ونَوْطَةٍ، ومِنها: وَقَعُوا في سلَى جَمل

وفي أذْنَي عَنَاقٍ، ثُمَّ في قَرْنَيْ حِمَارٍ، ثُمَّ في إسْتِ كلْبٍ، ثُمَّ في صَمَّاءِ الغَبَرِ

ثُمَّ في إحْدَى بَنَاتِ طَبَقٍ، ثُمَّ في ثَالِثَةِ الأثَافي، ثُمَّ في وَادِي تُضلّلَ، ووَادِي تُهلّك."

لاحظ الدقة في التعبير عن المعنى وتناسب المعنى مع موسيقى اللفظ وجرسه.

سأل الرشيد يوما الأصمعي عن بيت شعر لابن حزام العُكْلي ففسَّره فقال: يا أصمعي إن الغريب عندك لغيرُ غريب.

قال: يا أمير المؤمنين ألا أكون كذلك وقد حفِظت للحَجَر سبعين اسماً قال ابن فارس (بتصرف كبير): فأين لسائر الأُمم ما للعرب ومن ذا يُمكنُه أن يُعبّر عن قولهم: ذَات الزُّمَين، جاء في القاموس المحيط: ولَقِيتُه ذات الزُّمَينِ، كزُبَيْرٍ: تُريدُ بذلك تَراخِيَ الوَقْتِ، وكثرة ذات اليد، ويد الدّهر،

وتخَاوَصَت النجوم (إذا صغت للغروب) ومجَّت الشمسُ رِيقَها، ودَرَأ الفيء، ومَفاصل القول، وأتى بالأمر من فصّه، (فَصُّ الأَمرِ: أَصلُه وحقيقتُه. وفَصُّ الشيءِ: حقيقتُه وكُنْهُه، والكُنْهُ: جوهرُ الشيء) وهو رَحْب العَطَن، (ورَحْبُ العَطَنِ محركةً كثيرُ المالِ واسِعُ الرَّحْلِ رَحْبُ الذّراع) وغَمْرُ الرّداء، (ورجل غَمْرُ الرِّداء وغَمْرُ الخُلُقِ أَي واسع الخلُق كثير المعروف سخيّ، وإن كان رداؤه صغيراً) ويَخْلق ويَفْري، وهو ضيّق المَجَم، (يقال للبئر التي اجتمع ماؤها جموم) قَلِق الوضِين (الوضين بِطانٌ عريضٌ مَنْسُوجٌ من سُيورٍ أو شَعَرٍ، أو لا يكونُ إلاَّ من جِلْدٍ) رابط الجأش، وهو ألْوى بعيد المُسْتَمَرّ، وهو شَرَّاب بأنقُع، وهو جُذَيلُها المُحَكّك وعُذَيقُها المرَجَّب (تَرْجِيبُها: ضَمُّ أعْذاقِها إلى سَعَفَاتِها، وشَدُّها بالخُوصِ لِئَلاَّ تَنْفُضَها الرِّيحُ، أو وَضْعُ الشَّوْكِ حَوْلَها لِئَلاَّ يَصِلَ إليها آكِلٌ،) وما أشبه هذا من بارع كلامهم ومن الإيماء اللطيف وما في كتاب الله تعالى من الخطاب العالي أكثر وأكثر كقوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾. و﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ﴾ المنافقون.

و ﴿وَأُخْرَى لَمْ تَقْدِرُوا عَلَيْهَا قَدْ أَحَاطَ اللَّهُ بِهَا﴾ ﴿وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِه﴾ ﴿يَوْمَ هُم بَارِزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾.

وهذا أمر قاتِم الأعماق أسودُ النَّواحي، وله قدمُ صِدق، وقطَّع الفرس الخيلَ تقطيعاً: إذا خلّفها.

على أن ما يهمنا في البحث أيضا أمران: أولهما الألفاظ نفسها والطاقة الكامنة فيها التي تؤدي المعنى على أكمل وجه، وهذا يختص بما سميناه التأثير، وثانيهما: الترادف في الكلمات لا يعني أن كل معنى منها يؤدي ما يؤديه الآخر بل إن اتساع اللغة العربية له من العجائب ما سنحاول الوقوف بكل هيبة بين يديه.

أما الطاقة التعبيرية الكامنة في الألفاظ، والتي تؤدي المعنى خير أداء فيلاحظ في اللفظة أمور يظهر منها أن كل لفظة في العربية لها سحرها وبيانها وعالمها الذي به تمتاز عن غيرها، فإلى جانب معناها الظاهري المعجمي للكلمة أبعاد داخلية، للكلمة جِرْس وظلال وموسيقى وتأثير، وتناسق وأداء ولون، لها قوة في التعبير عن المعنى تمتاز بهذا أو ببعضه عن غيرها بحيث تمنح النص أبعاداً وقوة ومزايا وإيحاءات وبيانًا وروعة.

تأمل مثلا كلمة انفجار كيف تؤدي المعنى بموسيقى عجيبة توحي بالحدث الذي تصفه، وكلمة حسيس في قوله تعالى: ﴿لا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا﴾ أي النار، فكبكبوا، ﴿فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ﴾ الكب: كبه يعني قلبه وصرعه، وكب: ثقُل، والكَبَّةُ، ويُضَمُّ: الدَّفْعَةُ في القِتالِ والجَرْيِ، والحَمْلَةُ في الحَرْبِ، والزِّحامُ، وإفْلاتُ الخَيْلِ، والصَّدْمَةُ بينَ الجَبَلَيْنِ، ومن الشِّتاءِ: شِدَّتُه ودَفْعَتُهُ، و الغَزْلَ: جَعَلَه كُبباً، هذه المعاني المجتمعة في أصل الكب يحدث لفظ الكبكبة وما فيه من القلقلة، في نفس السامع رنينا مرعبا، يخيل إليه فيه منظر باب في أعلى جهنم يفتح على حين غرة فيتدافع منه خلق كثيرون بعضهم فوق بعض يتدحرجون مقلبين مصروعين تتخيل أرجل هذا ضربت في وجه ذلك، وهذا يهوي فيأتيه الآخر من خلفه كما انفلات الخيل من معاقلها فيصدمه كما الجبلين بدفع شديد، وتسمع للاصطدام جلبته، وتتكور الخلائق بعضها فوق بعض

كما تكور الكبة من الغزل، هذه المعاني توحيها لفظة واحدة: كبكبه، والقلقلة المصـــاحبة لجرس اللفظة توحي بموجات من البشر تحدث هذا الصخب وهذه الارتطامات كما لو قلت كب كب كب وهو مشهد مريع – عافانا الله-.

أما معنى الفكر

لذلك فمعنى الفكر هو أنه إذا كان لهذا المعنى الذي تضمنه اللفظ واقع يقع عليه الحس أو يتصوره الذهن كشيء محسوس ويصدقه، كان هذا المعنى مفهوماً عند من يحسه أو يتصوره ويصدقه[257]، ولا يكون مفهوماً عند من لا يحسه ولا يتصوره، وإن كان فَهِمَ هذا المعنى من الجملة التي قيلت له أو التي قرأها.

ومن هنا كان من المحتم على الشخص أن يتلقى الكلام تلقياً فكرياً، سواءً قرأه أو سمعه.

أي أن يفهم معاني الجمل كما تدل عليه من حيث هي لا كما يريدها لافظها أو يريدها هو أن تكون، إلا إن علم مراد قائلها، أو علم من قائلها أنه لا يعني بها هذا المعنى المحتمل إن احتملت أكثر من معنى.

وأن يدرك في نفس الوقت واقع هذه المعاني في ذهنه إدراكاً يشخِّص له هذا الواقع، حتى تصبح هذه المعاني مفاهيما.

فالمفاهيم هي المعاني المدرك لها واقع في الذهن سواء أكان واقعاً محسوساً في الخارج أم واقعاً مسلماً به أنه موجود في الخارج تسليماً مبنياً على واقع محسوس. وما عدا ذلك من معاني الألفاظ والجمل إنما هو مجرد معلومات.

لذلك، فمسألة إثبات وجود الله تعالى بحثٌ، والبحث في هذه الذات العلية، بحثٌ آخر،

فالدليل مثلا القائل ب ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ يفضي إلى مفهوم أن الله تعالى واحد، ولا يمكن أن يتوسع ليكون بحثا في ماهية، أو كيفية، أو جوهر، بل هو إثبات وجود، والنتيجة أن العقل سيحكم بوجود الله تبارك وتعالى، وأنه واحد، وسينفي وجود آلهة غيره.

فهذه الآية استثارت العقل للتفكير في "وجود" ولم تستثره للتفكير في "ماهية"

والصورة الذهنية لهذا الواقع المطلوبة تتمثل بأشكال منها مثلا: صورة النجوم ومجراتها، وحركتها الدائبة التي تخضع لقوانين صارمة، ولا يختل فيها نظام الوجود أبدًا، والجاذبية، وما شابه، تتخيل صورة هذا النظام، ثم يكون إصدار الحكم، وإثبات نسبةٍ لعلاقةٍ بين خبرٍ وواقعٍ يطابقُهُ، تمثل هذه النسبة مفهوم أن الله واحد، أي تَبِعَ التصورُ مرحلةَ إصدارِ الحكمِ والتصديقِ، فتنفي وجود إلهٍ غيرُهُ.

إذ إن الفكر ليس مجرد أحكام مبنية على صور حسية، بل هو أحكام تكون بمطابقة فكرة معينة بالواقع، أي هو أن تتجاوز مرحلة التصور لتصل إلى مرحلة التصديق، كما سيأتي، فتقول: الفكرة أو الدليل يدل على وجود إله، وعلى أنه واحد، أي منع وجود إله غيره، فيصدر العقل الحكم بإثبات هذه النسبة الخبرية بناء على هذا الدليل أي بناء على مطابقة الواقع لهذه الفكرة، والواقع هنا محل التفكير هو الكون المحسوس، يخبرك رب العالمين سبحانه أن: لو كان في السموات والأرض آلهة مع الله، -تعالى عن ذلك علوا كبيرا-، فإن الكون المنظور أمامك، من سموات وأرض، سيفسد، ولكنك تراه صالحا غير فاسد، فهذا الواقع المحسوس الذي تُفكر فيه سيفضي بك إلى إصدار حكم على واقع لا يقع حسك عليه ولكن يقع حسك على أثره، فتحكم بوجود هذا الإله، وتنفي وجود إله غيره وكما ترى هو إثبات وجود لا بحث ماهية.

---

[257]) راجع كتاب الشخصية الإسلامية الجزء الأول للإمام النبهاني رحمه الله تعالى

مجالات تفكير العقل البشري محصورة فيما يلي:

الفكر حتى يحصل لا بد من عناصر أربعة تجتمع:

واقع محسوس، وحواس تنقل صورة هذا الواقع إلى الدماغ، ودماغ صالح للربط والتحليل، ومعلومات سابقة تفسر هذا الواقع المحسوس، وربط الواقع المحسوس بالمعلومات السابقة يعطي الفكر أو الإدراك.

لكن ما تستطيع القيام بالعملية التفكيرية فيه، أي محل التفكير لا يكون إلا في واقعٍ محسوسٍ أو واقعٍ (شيء) محسوسٍ أثرُهُ، ونقول كلمةَ واقعٍ (شيء) هنا للدلالة على المادة، وعلى ما وراء المادة، فمهما كان محل التفكير لا يعدو أن يكون في:

الواقع المحسوس وقد يكون ماديًا كالشجرة أو النجم، مثلا أو قد يكون أثرا للواقع كصوت الطائرة أو رائحة الوردة، وقد يدل هذا الأثر على وجود الواقع أو على شيء من صفاته، كالنظام الذي في الكون يدل على وجود الخالق وعلى قدرته وحكمته،

وقد يكون الواقع معنويًا يعرف من أثره كالشجاعة والكرامة والحنان[258]، وقد يكون روحيًا، أي مما له صلة بالخالق سبحانه، كفرض الصلاة، وكالتفكير فيما يرضي الله وما يغضبه سبحانه وتعالى.

الأشياء المدرك وجودها في الكون قد تكون محسوسة ملموسة كالتفاح والقط، وقد تكون محسوسة غير ملموسة كالنشوة والألم، وقد تكون غير محسوسة وغير ملموسة كوجود الحياة في الإنسان وكغريزة حب البقاء فيه، والمحسوس هو أثرها. وكل هذه الأصناف هي محل التفكير.

والإدراك قد يكون بحضور الواقع المحسوس أو بحضور تصوره في الذهن وإن لم يكن موجودا، فقد يأتيك نعي رجل لم تره منذ سنين فتستحضر في الدماغ صورته والمعلومات عنه وتحكم بأنه كان كريما مثلا، فتصدر الحكم عليه في غياب الاحساس به أو بكرمه، وقد تسمع صوت طائرة فتحكم عليها عسكرية أم مدنية أم مروحية من مجرد سماع الصوت. فالاحساس بالواقع قد يكون بوقوع الحس عليه أو على متعلقاته كالصوت أو الصورة، أو باسترجاع الاحساس بالواقع في الدماغ وهو بعيد عن مجال الحواس.

فكيف تتم العملية العقلية في كل هذه الأصناف والأنواع إذن؟

النتيجة من هذا البحث هو التفكير أي عقل الشيء والحكم عليه، أو الحكم بوجوده، فالتفكير قد يكون في

1) أمر مادي 2) أمر معنوي 3) أمر روحي 4) فيما وراء المادة، أي ما وراء الكون كالجنة والنار وذات الله وصفاته.

أما ذات الله سبحانه وتعالى، وما وراء الكون، فلا مجال للعقل للتفكير فيه إلا من حيث إثبات وجوده لوجود آثار تدل عليه، أو بخبر يأتي منه يبين حقيقته كأخبار الجنة والنار فيحصل التفكير فيها في إطار هذا الخبر، أو في التفكير في المخلوقات ومن ثم تنزيهه عن مشابهتها.

أما الأشياء المادية، ففهم العملية العقلية التي تجري فيها لفهمها سهل، فهو إما:

---

258) أنظر مفاهيم إسلامية لمحمد حسين عبد الله الجزء الأول.

1) "إثبات وجود الشيء، كأن تسمع صوت طائرة فتحكم بوجودها من أثر من آثارها، فهذا الإثبات للوجود يمثل نفيًا للعدم، ومثل هذه المعرفة لا تحتمل إلا التصديق أو التكذيب، فصوت البلابل تصدح دليلٌ على وجودها، وقد لا يصلح دليلا على عددها، أو أحجامها أو ألوانها مثلا.

2) وإما لإصدار حكم على الشيء يتعين من هذا الحكم: اسمه وصفته، وما يتعلق بهذا، كأن تقول مثلا: يدي هذه تتألف من أعصاب ولحم وعظم وشرايين ودم وأصابع... الخ، واسمها لغة: اليد، وهذه المعرفة مما ظهر في الذهن، بالحكم على الواقع بتصديقٍ يثبتُ للحكمِ دلالتهُ على الواقعِ وجودًا وماهيَّة، أو ينفي هذه الدلالة عنه.

3) وإما أن يصدر في الذهن من إدراك الشيء الحكم على تمييزه من غيره المضاد له أو من غيره المقابل له، كتمييز الظل لوجود الضوء، وتمييز البصيرة لوجود الحقيقة"[259].

وأما الأشياء المعنوية، أو الروحية، كالشجاعة، وانحطاط المجتمع، أو ما يجرح الكرامة، أو أن هذا العمل يغضب رب العالمين سبحانه وتعالى، فإن العملية العقلية التي تجري تبتدئ بالإحساس، ثم بالقياس إلى ما يمثل ما جرى من تغيير في الواقع أفرز مثل هذا التغيير اختلافا في الصورة التي كان عليها المجتمع السوي عن المجتمع المنحط مثلا.

"فالمجتمع المنحط لا بد من الإحساس بالانحطاط حتى يحصل الحكم عليه بأنه منحط، وهذا أمر مادي. وما يجرح الكرامة لا بد من الإحساس بالجرح الذي حصل، أو الحس بأن هذا الشيء أو الفعل يجرح الكرامة، حتى يحصل الحكم بأنه قد حصل جرح، أو أن الشيء له شفرة تجرح الكرامة، وهذا أمر معنوي. وما يغضب الله لا بد من الإحساس بغضب الله الذي حصل، أو الحس بأن هذا الفعل أو الشيء يُغضب رب العزة، وهذا أمر روحي. وبدون وجود ذلك الحس لا يمكن أن تحصل العملية العقلية. فالحس أمر ضروري حتى تحصل العملية العقلية، سواء في الأشياء المادية أو الأمور غير المادية"[260].

ثم يتبع هذا الحس، استحضار صور ذهنية تمثل واقعا يبرز هذه الأمور، مثل أن تفكر في انحطاط المجتمع، بالنظر فيما حولك وتقارنه مثلا بعصر نهضة الدولة الإسلامية، قد تستحضر صورة الفقهاء في مجالسهم في المساجد ومن حولهم حلق العلم، أو صورة جيش الدولة يفتح البلاد في الشرق والغرب وينشر الدعوة، أو صورة القضاة يحكمون بالعدل، وهكذا ثم تقارن بما تراه في مجتمعك من حولك من صور الفساد، والبعد عن فهم الإسلام فهمًا صحيحًا، والتبعية للغرب وما شابه، لتحكم أن هذا المثال والواقع الذي كنا عليه أيام العزة، لا يطابق هذا الواقع اليوم، فالمجتمع منحط عما يجب أن يكون عليه، وهكذا تمت العملية العقلية في أمر معنوي.

وكمثال يزيد الأمر وضوحا، إنك لا تدرك ماهية الروح، ولا كيفيتها، ولكن تحكم بوجودها من وجود آثارها، "فالإنسان لا يدرك بعقله غريزة النوع مباشرة، لأن حواسه لا تقع عليها، وإنما يدرك مظاهرها، فيحس أن الإنسان يحب أولاده، ويميل إلى والديه، ويميل للجنس الآخر، وبما أن هذه المظاهر المدركة تخدم المحافظة على النوع الإنساني، يدرك العقل أن في الإنسان خاصية تدفعه لهذه الميول، أطلق عليها غريزة النوع"[261] فهذا مثال عن التفكير في أمر لا يقع الحس عليه.

---

[259]) هشام البدراني مناهج الأدلة

[260]) التفكير للإمام تقي الدين النبهاني بتصرف

[261]) محمد حسين عبد الله مفاهيم إسلامية الجزء الأول

وكما ترى لا بد للعقل من أن يفكر في الواقع المحسوس في كل ذلك، وأن يستحضر الصور الحسية الذهنية التي يقيس عليها الأمر بالأمر، كما سيأتي تفصيله، ليصدر الحكم، وليس التفكير بالأمور المعنوية أو الروحية بحال، من قبيل الهيمان في عالم الخيال والشطحات، بل لا بد من معلومات سابقة بينها وبين هذا الواقع صلة يستطيع تفسير هذا الواقع بعرضه عليها كما سيأتي بعد قليل إن شاء الله.

أما ما وراء المادة، كالجنة والنار والصراط، والحوض، والذات العلية، وصفات الله سبحانه وتعالى، ففيها تفصيل،

فقد جاءك خبر في القرآن عن أنهار من لبن وأنهار من عسل، وأنهار من خمر لا غول فيها، فأقصى ما تستطيع التفكير فيه هو مقارنة صورتها بما تعهده من صورة النهر، ومن صورة العسل والخمر واللبن، وألوانها، وستقول لا بد أنها شهية الطعم، لكنك لو فكرت وقلت عمق نهر اللبن هو كذا، وعرضه كذا، فإن هذا التفكير لا يعدو أوهاما وخيالات لأنك لا تستطيع الحكم بمطابقته للواقع إلا بورود خبر يصدق هذا كله، فالعملية التفكيرية إذن فيما وراء الكون، لا تتم إلا بخبر يبين الماهية أو شيئا منها، فتقتصر على ذلك، وقد قال رب العزة سبحانه ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾

وأما ما له صلة بالكون مما هو وراء الكون، أعني الله سبحانه وتعالى، وملائكته، فإنك تستطيع الحكم بالوجود من خلال النظر في الكون وما فيه، فتحكم بوجود الله، وتحكم بأنه قادر، حي، وما شابه، من خلال أثره فيما خلق، والنظام الذي في الكون، وبيان ذلك كله بالتفصيل سيأتي لاحقا إن شاء الله، ولكنك لن تستطيع بغير الخبر أن تحكم على شيء من ذات الله تعالى، أو أن تقول مثلا: جناح جبريل له ريش وريشه لونه كذا، إلا من الخبر، أو أن تحكم على صفة من صفات الملائكة إلا بالخبر، لأنه لا رابط بين ما يقع حسك عليه وبين تلك الصفات، لتحكم بإثبات وجودها، فسبيل الحكم عليها وجودًا أو نفيًا أو ماهيةً هو الخبر في هذه الحالة.

فهل يا ترى صفاتٌ من قبيلِ: ﴿يدُ اللهِ﴾ أو ﴿كلُّ شيءٍ هالكٌ إلا وَجْهَهُ﴾ على النحو الذي فهمه العلامة ابن تيمية رحمه الله تعالى تقع في الدائرة التي نحس بأثرها؟ أم الدائرة التي لا حكم عليها إلا من خلال الخبر؟

لا شك أنها من الثانية[262]، وبالتالي فالتفكير فيها في إطار ما ورد به النص، وسيأتي نقاشه إن شاء الله، لنر هل يستطيع العقل التفكير في معناه؟ إذ إن معنى التفكير هو التفسير الذي يوضح ماهية الشيء أو يثبت وجوده،

وإليك التفصيل:

إن هدف العملية العقلية هذه هي إيجاد المعاني الذهنية للأشياء التي يراد تفسيرها أو فهم حقيقتها، والمعاني الذهنية على ستة أنواع:

1) الأجسام أو الذوات المفردة، سواء كانت مادية أم غير مادية (ذوات)
2) الأفعال المتعلقة بتغيير الأشياء
3) الزمن والتسلسل
4) المكان والحيز

[262]) وهم يوافقون على هذا ويطلقون عليها الصفات الخبرية فتنبه لهذا دليلا على صحة ما نقول

5) الصفات المجردة (المشتركة) للأشياء وخواصها، خاصية الإحراق في النار مثلا.

6) الروابط بين الأشياء، مثل رابطة السببية، والشرطية وغيرها.

تشابه المعنى الذهني مع الواقع المحسوس أو المحسوس أثره يعني أن العقل حكم بالمطابقة التامة كالتفاحة والفيل.

تشابه صفة معينة أو صفات للواقع مع المعنى الذهني يعني صدور أو حصول حكم بالمطابقة في الصفة كاللون والخشونة، التصنيف والتبويب من أهم أعمال الذهن والدماغ"[263]

شروط العملية العقلية

يقول الأستاذ يوسف الساريسي: "للتفكير شروط أربعة، هي:

1. واقع موجود. 2. حواس سليمة. 3. دماغ صالح للربط. 4. معلومات سابقة.

والشرط الثالث هو محل البحث هنا، حيث إن دماغ الإنسان قد أوجد الله فيه خاصية التفكير، وهي القدرة على فهم الأشياء والوقائع والحوادث المحسوسة من خلال تفسيرها بالاستناد إلى عملية تفكير ذكية تجري في الدماغ.

والواقع المحسوس يعتبر ابتداء واقعًا غامضًا غير مفهوم للمفكر، ويراد من العقل أن يفهم هذا الواقع من خلال تفكيكه أو تحليله إلى أجزاء أدنى منه، بشرط أن تكون هذه الأجزاء المفككة معروفة سابقا لدى الإنسان أي لديه معلومات سابقة عنها، وبعد عملية التفكيك تجري عملية أخرى في الدماغ لتركيب أو ربط هذه الأجزاء ببعضها لتكوين نموذج جديد لهذا الواقع يفهمه العقل.

فعملية التفكير التي تجري داخل الدماغ تكون بربط مكونات أو أجزاء الواقع ببعضها لتكوين نموذج جديد مركب من مجموع هذه المكونات، وهذه المكونات للواقع تكون في الأساس معلومات سابقة مختزنة في دماغ المفكر. والنموذج الجديد نسميه الحكم على الواقع أو هو النموذج الذي يفسر الواقع ويجعله مفهوما لدى العقل بعد هذه العملية الفكرية. وعملية الربط التي تجري في الدماغ هي عملية ذهنية يستطيع الدماغ من خلالها إيجاد علاقات معينة بين الأجزاء أو إيجاد أواصر وروابط تجمع المكونات مع بعضها لتشكيل كيان ذهني للواقع يمكن فهمه.

فمثلا: لو أردت الحكم على شيء ما هو؟ لنقل مثلا الطائرة، فإنك سترى شكلها، وفيه أجنحة، وهيكل ذو شكل انسيابي، ومحركات وذيل، وسترى قدرتها على التحليق، فتقارن هذا كله بنموذج الطائر الذي يحلق بجناحين، وله شكل انسيابي، ألم يكن تفكير الإنسان في الطيران دائما بمحاكاة الطيور؟ هكذا إذن تقيس الأمر المجهول المراد إصدار الحكم عليه أي تسميته باسم: الطائرة، والحكم على ماهيته ومكوناته ووظيفته، ولو أردت الحكم على لونه، ستقول مثلا هذا اللون هو اللون الأخضر وستستحضر في ذهنك صفة اللون الأخضر ودرجاته، لتقول هو أخضر فستقي، وما شابه، فالعملية العقلية كما ترى تفكيك وربط بمعلومات سابقة مخزنة تشبه وتحاكي هذا الواقع والبحث عن روابط بين هذا الواقع وبين هذه المعلومات.

[263]) الأستاذ يوسف الساريسي: كيفية التفكير.

والطفل الصغير مثلا، يلقي سمعه ليرى كيف يصف من حوله الكرسي باسم الكرسي، والماء وما شابه، فيتعلم اللغات ويربط المسميات بالواقع الذي سمعهم يطلقونها عليه، ومن ثم تنمو ثروته اللغوية ويبدأ بربط المعلومات الجديدة بالمعلومات السابقة التي لديه، وهكذا حتى يستطيع التفكير والربط الذكي بين الواقع وبين تلك المعلومات السابقة.

وعليه فالعقل أو الفكر أو الإدراك هو: (نقل الحس بالواقع بواسطة الحواس إلى الدماغ ووجود معلومات سابقة يفسَّر بواسطتها هذا الواقع.) ونلاحظ من هذا التعريف أن جوهر عملية التفكير هو التفسير، أي أن التفكير يعني تفسير الواقع.

فما هي حقيقة التفسير؟

التفسير :كما في بعض المعاجم هو جمع الفاظ أشكلت بلفظ لا إشكال فيه.

أي أنه لفظ ظاهر وواضح وفصيح يبين معنى لفظ غامض، ويفهم منه مراد المتكلم ودافعه وقصده، أو التفسير يأتي بمعنى التأويل أي توقع نتيجة الأمور. وما ينتج من التفسير أنه يزيل الخلط والتمويه والتستر والحيرة والاشتباه والتشكك في النفس، وبكلمات أخرى فإن التفسير يعني وجود واقع غامض ومشكل ومحير في الذهن، يراد إظهار وتوضيح حقيقته ومعناه وما ينتج عن الانتفاع به بمقارنته بما يشبهه من الأمور الواضحة. إذن فخلاصة التفسير تقتضي أن يتم الجمع (الربط) بين معنى واقع فيه إشكال بمعنى آخر متصور في الذهن لا إشكال فيه.

التفسير والمعاني:

أما واقع المعنى :فهو ظهور ووضوح صورة شيء ما في الذهن، ويتم إظهار المعنى بتمثيل الشيء الغامض بشيء آخر يشبهه يكون واضحا ومعروفا متصورا في الذهن، ووجه الشبه بينهما يكون باشتراكهما في صفة أو مظهر شكلي أو شروط محيطة... وغير ذلك.

فنلاحظ هنا أن التفسير هو ربط بين معنى واقع معين فيه إشكال بمعنى آخر متصور في الذهن لا إشكال فيه .

وهذا بالضبط ما نلاحظه من فهمنا لواقع عملية التفكير إذ إن المسألة هي في جوهرها هي عملية ربط فكري .

يقول الشيخ تقي الدين النبهاني رحمه الله تعالى في كتاب التفكير:

"بل الذي يدل على أن هناك عقلاً أو فكراً، ويكون عملية عقلية حقاً، إنّما هو الحكم على الأشياء ما هي، والحكم على الأشياء ما هي لا يتم إلاّ بعملية ربط، وربطٌ بمعلومات سابقة. ومن هنا كان لا بد من وجود معلومات سابقة لأية عملية ربط حتى يوجد العقل أو الفكر، أي حتى تكون العملية العقلية".

ومن ذلك نستنتج أن معنى التفكير هو التفسير وهو عملية الربط الفكري الذكي في الدماغ، وجوهره إدراك المعاني.

عملية التفكير

تتم عملية التفكير كالتالي:

الواقع الخارجي: أمر محسوس غامض في الذهن لا معنى له .(يوجد حيرة وتشكيكا والتباسا في النفس)

النتيجة المطلوبة :فهم الواقع بإظهار وتوضيح صورته في الذهن.

الكيفية: ربط هذا الواقع بنماذج فكرية لها معنى وواضحة في الذهن (معلومات سابقة) بإيجاد المشترك والشبه بين الواقع الغامض وواقع آخر واضح؛ ويتم ذلك باتباع الخطوات التالية:

1. تحليل الواقع الغامض إلى أجزاء بسيطة أي فكفكة وإزالة الروابط بين أجزاء هذا الشيء.
2. استحضار أمور لها معنى واضح في الذهن من الذاكرة تشبه وتشترك مع الأجزاء المفككة في صفة أو مظهر شكلي أو شروط محيطة...الخ.
3. تجميع الأجزاء التي أصبحت واضحة في الذهن أي إعادة تركيبها بإيجاد روابط تجمعها معا كرابطة الاشتراك أو رابطة السببية أو التلازم (أو غيرها).
4. إنتاج وتشكيل نموذج فكري ذي معنى جديد واضح في الذهن لهذا الكيان المترابط (الحكم على الواقع)

الربط الفكري

ومما ورد أعلاه نستطيع استخلاص واقع عملية الربط الفكري بالقول:

الربط الفكري هو تفسير واقع محسوس غامض ليس له معنى في الذهن بتوضيح صورته من خلال عملية تحليل هذا الشيء إلى أجزاء أبسط لها نماذج مشابهة وواضحة يعرفها الدماغ (معلومات سابقة) ثم تركيب هذه الأجزاء بربطها معا ككيان واحد لتشكيل نموذج ومعنى جديد لهذا الواقع.

قوانين التفكير:

أما كيف تتم عملية التركيب أو الربط في الدماغ فإنها عملية تجري وفق قواعد معينة نسميها قوانين التفكير، وهي آليات أو برامج معينة خلقها الله في الدماغ ابتداء أي هي مفطورة في الدماغ البشري ليستطيع الإنسان بها الفهم والإدراك ومن ثم القيام بواجب خلافة الأرض وعمارتها وفق شرع الله تعالى.

وقوانين التفكير هي آليات عمل الدماغ للربط والفهم والتفسير ولحفظ المعلومات السابقة أيضا، وهذه القوانين يمكن إدراكها واكتشافها وتحديدها ومن ثم نستطيع استخدامها بشكل أفضل والبناء عليها من أجل محاولة تجنب أخطاء التفكير والانحرافات التي يمكن أن يتعرض لها[264].

---

[264]) إذا أدركنا أن عملية التفكير هي علاقة بين سببٍ: أي الطاقة الفكرية الفاعلة في الواقع المحسوس المنقول إلى الدماغ والربط بالمعلومات السابقة المتعلقة بهذا الواقع، وبين المسبَّبِ هو الحكم الصادر من العقل على الواقع (الفكر الناتج). فإن عملية الربط التي تحصل في الدماغ هي علاقة بين سبب ومسبَّب أي علاقة سببية. وهذه العلاقة تتحرك وفق قوانين معينة تؤدي إلى حصول النتيجة، فلإنتاج المسبب وهو هنا الفكر لا بد من قوانين حاكمة لعملية التفكير، فما هي قوانين التفكير تلك التي تحكم عملية الربط في الدماغ الإنساني؟

ومن قوانين التفكير الأساسية في الربط قانون السببية حيث يجري الربط بين حدثين أو واقعتين أحدها سبب والأخرى نتيجة، وهناك أيضا الربط الشرطي بين شيء ما وشروطه التي تلزمه، وهناك الربط التعاقبي، وهناك الربط بين الشيء وصفاته وخاصياته، إلى غير ذلك من الروابط التي يمكن للدماغ تكوينها بين أجزاء الحوادث والوقائع.

وخلاصة الأمر أن العلاقة السببية هي رابطة يوجدها الدماغ بين حدثين أو واقعتين تكون الأولى سببا في وجود أو حدوث الواقعة التالية. وعملية الربط هذه ناتجة عن قوانين التفكير، وعملية الربط تربط الوقائع وأجزاءها بعلاقات معروفة، وهذه العلاقات أو الروابط ليست أفكارا ولا معلومات بل روابط تربط الوقائع والأفكار والمعلومات ببعضها لتكوين نموذج جديد يفهمه الدماغ.

فعلاقة السببية قد تكون فكرة ينتجها الدماغ ويصدقها ويعتمد عليها في البراهين كفكرة بديهية، وقد تكون هذه العلاقة السببية رابطة ذهنية بين الأشياء في الدماغ، وأرجو أن تنتبه إلى التفريق بين هذين الأمرين هنا!" إ.هـ.[265]

سنذكر من قوانين التفكير ما يلي لعلاقته بالبحث:

1. الهوّية: يسمي الدماغ الأشياء بتحديد أجزاء معينة وربطها معا وإعطائها وصفا كيانيا أي هوية خاصة.

2. يعطي الدماغ لكل كيان معنى يتعلق به كالإنسان والقمر والفيل ويحدد صفات هذا الكيان مثل الشكل واللون والثقل والرطوبة والحرارة ويحدد لوازمه وارتباطاته بما حوله (شروط).

3. يخزن الدماغ صورة الكيان ومعناه وصفاته ولوازمه في الذاكرة.

4. يميز الدماغ بين الكيانات المختلفة من خلال تجريد معاني مشتركة ومختلفة بينها ويحاول تكوين نماذج فكرية مجردة يختزنها في الذاكرة.

5. الأصل هو حالة الاستقرار لجميع أشياء الكون لوجود صفة الاحتياج والعجز والقصور الذاتي فيها، فيبقى كل كيان على ما هو عليه مطابقة لأصله السابق في الذهن وعدم تغيره.

6. يقوم الدماغ من خلال المطابقة أي مقارنة التشابه بين الصورة الذهنية السابقة والواقع المحسوس للكيان بالحكم على هوية هذا الكيان، فإذا تطابقا حكم الدماغ بالشبه وأعطاه الهوية الكيانية السابقة التي في الذاكرة ويميز الدماغ التشابه من خلال مفهوم التساوي.

12. يستخدم الدماغ عملية البناء والحذف للحكم على التشابه والاختلاف، فيقوم من خلال عملية البناء بملء الفراغات بين الأجزاء غير الموجودة أو غير الواضحة له فيكملها ويعطيها روابط معينة بناء على الصورة الذهنية السابقة التي يستدعيها من الذاكرة، ويقوم من خلال عملية الحذف والترشيح بإهمال بعض الأجزاء الموجودة ويلغيها للحصول على مطابقة مع الصورة الذهنية السابقة التي يستدعيها من الذاكرة

13. يستخدم الدماغ كذلك عملية التحريف بالانتقاء والإهمال للحكم على التشابه والاختلاف، فيقوم بانتقاء بعض الجوانب والتركيز عليها وإعطائها وزنا أكبر مما هي عليه في الواقع الخارجي الذي يحس به، ويقوم كذلك من خلال عملية التحريف بتقليص وتقليل وزن بعض الجوانب الأخرى وإهمالها.

14. إذا أنتجت المقارنة وجود صورة مقاربة لما لديه مع وجود اختلاف قليل بين الكيان الخارجي المحسوس عن الصورة الذهنية السابقة له في الذاكرة حكم بالتشابه وأعطى هذا الكيان المحسوس عين الهوية السابقة في الذاكرة.

15. إذا أنتجت المقارنة وجود صورة مغايرة بوجود اختلاف وتمايز بين الكيان الخارجي المحسوس عن الصورة الذهنية السابقة له في الذاكرة بحيث يخرجه عن حدود الهوية يقوم الدماغ بمحاولة إعطاء الكيان الجديد اسما وهوية جديدة مغايرة للأول

16. يربط الدماغ هوية الكيان الجديد بالنماذج الفكرية المجردة المختزنة في الذاكرة لينتج معنى يعرف به الكيان الجديد يعطيه هوية جديدة، ويحاول ربط معنى الكيان الجديد بصفات معينة ولوازم (شروط) متعلقة بهذا الكيان.

[265] انتهى كلام الأستاذ المفكر يوسف الساريسي بتصرف.

الرابط بين ما سبق وبين موضوع معاني الصفات:

وأهمية هذا الكلام الكبرى تكمن فيما سيأتي من مسألة معنى الصفات، وتفريق من يفرقون بين تفويض المعنى، وتفويض الكيفية، ويدّعون فهم المعنى، وتفويض الكيفية، كما سيأتي فتنبه له جيدا كي تسأل نفسك سؤالا مهما، وهو: ما معنى أن تفهم معنى الصفة؟ وكيف يتم إدراك هذا المعنى؟

أليس من خلال قياس المعنى المجهول هذا أو لنقل المعنى المراد بحثه (معنى الصفة)، بمعان واضحة في الذهن تجمع بين معنى تلك الصفة، وبين معنى ما تقيسه إليه في الذهن لاشتراك بينهما في صفات ما أو روابط ما أو علاقات ما تعين على فهم هذا المعنى وتجليته في الدماغ!!

فهل يا ترى تستطيع ذلك في شيء من صفات الله تبارك وتعالى!!!!!! الوجه، واليد والعين؟ أم تراك ستفوض المعنى لعالمه؟ وكيف ستفعل ذلك دون أن تقع في التشبيه؟ إنك إذا فكرت في العين مثلا، فعلى أي المعاني الذهنية التي لديك ستقيسها لتفكك معناها المجهول وتربطه بما لديك من معنى معلوم؟ كيف ستفعل دون تشبيهها بعين البشر، أو الطير أو بشكل العين أو بوظيفتها أو ما شابه؟ كيف ستفعل شيئا من هذا دون أن تقع في التجسيم أو التشبيه؟ استعرض الأمر في مخيلتك واسأل الله السلامة!!!!!!!!

ثم اسأل نفسك: ما هي حقيقة معناها التي ادعى من ادعى أنه يقف عليها؟ أهي جارحة؟ أم هي ماذا؟ الجواب متروك لك لتقف بين يدي ربك تجيبه فيم اعتقدت فيه!!

ألم تر أن الله سبحانه وتعالى لما أراد أن يبين لك قدرته على إحياء الموتى ضرب لك من الواقع المحسوس أمامك الامثال لتتفكر فيها لتستدل من خلالها على قدرته على إحياء الموتى؟ وأمرك بالنظر في إنبات الزرع وإحياء الارض بعد موتها؟ لوجود رابط وجامع بينهما، يثبت وجود قدرته على إحياء الموتى، دون بحث في كيفيتها؟ ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ (48) وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمُبْلِسِينَ (49) فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (50)﴾ فالنظر إلى تلك الآثار أي التفكر فيها ليقوم من خلالها الدليل على أمر مشابه، وهو إحياؤه الموتى، كما أحيا الأرض بعد موتها!!

حاجة المادة إلى صورتها

إذا وصفنا كل ما خلق الله في الكون المحسوس بوصف: المادة، بغض النظر مؤقتا عن الطاقة، أقول: تجد أنك أنت تشكلت من المادة هذه، من طين، والبناية تبنى من مادة الإسمنت والرمل والحجارة والحديد، وهكذا، تجد ما حولك يتكون من هذه المادة، والطاولة تصنع من الخشب، والكرسي من الخشب، وهكذا، أي أن مادة الخشب أمكن أن تصلح "مادةً" لبناء أنواع مختلفة من الأشياء، ولكن هذه الأشياء اختلفت عن بعض بصورتها، صورة الكرسي، وصورة الطاولة، واتحدت في مادتها وهي الخشب.

يقول شيخ الإسلام مصطفى صبري رحمه الله في كتابه القيم موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين:

"لأن المادة لا تفارقها حاجتها إلى الصورة التي لا تكون المادة موجودة بالفعل إلا بها، فلا توجد في الدنيا مادة مجردة عن الصورة، كما أن الصورة لا تفارقها حاجتها إلى المادة، فكل منهما محتاج إلى الآخر ليكون موجودا، والحاجة هي رمز الإمكان، تنافي وجوب الوجود.

المادة ما وُجدَ في الشيء، وكان ممكنا أن يكون الشيء به كل شيء غيره، أي تلك المكونات التي تكون منها الإنسان مثلا تصلح ليكون منها إنسان أو طيرٌ أو... وكمثال الخشب والكرسي والطاولة أعلاه،

والصورة ما وجد في الشيء، ولم يكن ممكنا أن يكون الشيء به غير ذلك الشيء، فالإنسان الذي صار إنسانا بمادته، كان بالإمكان أن يصير بها غير إنسان، أي هو من الطين، وكان من الممكن بمكوناته تلك أن يكون مخلوقا آخر يقوم من تلك المكونات، لو شاء الله له ذلك، ولا يمكن أن يكون الإنسان بصورته الإنسانية إلا إنسانا".[266]

التفكير في المادة يتم بالربط بين المادة وصورتها

فاليد إذن كما يفهمها العقل البشري، يد الإنسان مثلا، مادة، لها صورة معينة، عندما يتفكر العقل فيها، لا بد له من الربط بين المادة وصورتها، ليقول أن مثل هذا المجموع تعارف أهل اللغة على وصفه باسم: اليد!! من أصابع وكف وعروق وجلد وأظافر ... تأمل جيدا.

ولا يمكنه أن يربط بين صورة المنضدة، ومادة اليد، ليقول: المجموع المكون من صورة المنضدة ومادة اليد هو اليد!! تأمل!

نعم قد يربط بين علاقات ذهنية، تربط خصائص معينة لليد، كالقوة، والسخاء، بصورة اليد المبسوطة، أو المعطية، أو الباطشة، فيطلق مجازا عليها اسم اليد، ولكن المعنى الحقيقي اللغوي، لا يكون إلا بربط الصورة بمادتها وهو دلالة المطابقة كما سيأتي بعدُ إن شاء الله، فإن قيل ﴿يدُ اللهِ﴾ ليست بمادة قلنا نحن نتكلم عن "فهم" "<u>معنى</u>" تلك الصفة، أي إدراك الصورة الذهنية المجسِّدة لهذا الواقع، وعن عجز العقل عن تصور ما لا يقع عليه حسه!! فتأمل![267]

بمعنى آخر، إما أن توافقني على استحالة أن يقف العقل على معنى الصفات، إلا بشكل إجمالي، وبالتالي فعليه أن يفوض المعنى لقائله، أو تقول: بل علمه رسوله والصحابة، وأعلمه أنا، فعندها يلزمك أن تفصل بين كل ما لديك من صور عن المادة، لتأتي بمعنى تفهمه، تنزله على الصفات، لا تشبيه فيه! وهيهات هيهات أن يستطيع ذلك بشر!!

ولو كان الكلام عن صفة القدرة مثلا لقلنا أنه يثبت بالعقل وجود ما لا يقع عليه حسه، وهي القدرة هنا، ولكنه لن يحيط بماهيتها أو كيفيتها (على فرض وجود كيفية لها) شيئا، إلا بما يقع حسه عليه من آثارها، بقدر ما يستطيع من ربط

---

[266]) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين الجزء الثاني صفحة 76 وحاشيتها بتصرف يسير، وتدبر جيدا ما قاله رحمه الله تعالى في ص 86- 89 من نفس الجزء لعلاقته الشديدة بموضوعنا هذا ولم ننقله خشية الإطالة.

[267]) سيأتي الكلام في <u>آخر البحث إن شاء الله عن مفهوم الكيفية</u>، وملخصه: لطالما ربطنا في متن هذا الكتاب بين المعنى وبين الكيفية، وقلنا لا نستطيع تصور معنى بلا كيفية، ولا كيفية بلا معنى، <u>على هذا درج العقل البشري في التفكير</u>، لذا كان تفويض المعنى هو هو تفويض الكيفية، على أن هذا لا يعني إثبات كيفية لصفات الله تعالى، على نحو ما للصفات عند البشر من كيفيات، بل معنى الصفات نفوضه لله تعالى ولا نثبت فيه معنى نعرفه أو نفهمه ولا كيفية نتصورها، والعبارة الصحيحة في ذلك: فالمنفي هو الكيف بمعنى (التشخيص والتجسيم)، والمثبت المجهول هو الكيفية بمعنى (حقيقة الذات وكنهها). فتنبه يا رعاك الله.

بناء على قوانين السببية، بين العلة والمعلول، لإثبات الوجود، وربما لمعرفة شيء عن الماهية، إن كانت العلاقة هذه تفضي لمثل هذه المعرفة، وفرق بين إثبات الوجود وبحث الماهية.

وقد قيل، وهو قول حق: الحكم على الشيء، فرع من تصوره، فكيف لك أن تتصور ما يتعلق بذات الله أو بصفاته لتَصْدُرَ عن ذلك مدّعياً أنك تدرك حقيقة معانيها؟ خصوصا تلك الصفات التي من قبيل ﴿يدُ اللهِ﴾ أو ﴿كلُّ شيءٍ هالكٌ إلا وَجْهَهُ﴾.

الحكم على الشيء، فرع من تصوره، وإثبات الوجود يختلف عن بحث الماهية:

يتوصل العقل للحكم على أشياء، وفق الطريقة العقلية[268] في التفكير، فيحكم بنوعين من الأحكام:

1) الحكم على الشيء بالوجود أو العدم

2) بحث ماهية الشيء؟ أي حقيقة الشيء، (سواء ماهية الذات أم ماهية الصفة) وقد يدرك من هذه الماهية أمورا منها:

أ) كل ما يتعلق بهذه الماهية أي يصل لحقيقة الشيء وصولا تاما يدرك كل ما يتعلق به، وقد يكون نتاج ذلك معرفة قطعية أو ظنية.

ب) يدرك بعضا مما يتعلق بهذه الماهية، ويبقى البعض مجهولا لديه، كأبحاث العلماء في الذرة مثلا.

ت) يدرك بعض أو كل آثار متعلقات هذه الخصائص، أو الصفات بغيرها من الأشياء، كأن يبحث في نظام الكون ليجد فيه التناسق والإحكام في الصنعة، فيحكم بوجود صفة القدرة عند الخالق سبحانه.

وفي كلتا الحالتين، سواء بحثت في ذات، أو في صفاتها، فإن بحثك قد يكون لإثبات وجود هذه الذات أو هذه الصفة، أو لإدراك ماهيتها، كأن تبحث في اللون، فتدركه، أو تبحث في الحجم، أو عند أية درجة حرارة تنصهر المادة.

لا شك أنه يوجد فرق بين الذات، ذات أي شيء، وبين صفاته وخصائصه، ولا شك أننا لا نستطيع بحال قياس ما لا يقع حسنا عليه والذي يسمى خطأ بالغائب على الشاهد، أي لا نستطيع أن ننطلق من فهمنا لذوات المخلوقات وصفاتها، والفروقات بين هذه وتلك، لنسقط هذا الفهم على الذات العلية، ﴿فَلاَ تَضْرِبُواْ لِلّهِ الأَمْثَالَ إِنَّ اللّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (74) النحل

فلا نستطيع بحال أن نقول: العلم عند البشر يحصل بالطريقة الفلانية، ويسبقه جهل، وكذا، فتعريف العلم كذا، ثم نقوم بإسقاط هذا على "علم الله"، لا يصح هذا أبدا لا عقلا ولا شرعا.

لكننا نعلم فيما يخص ذات الله وصفاته المبدأ العظيم التالي الذي خطه الرازي رحمه الله تعالى:

قال الرازي في تفسيره: "المقدمة السادسة: إعلم أن معرفة الأشياء على نوعين: معرفة عرضية، ومعرفة ذاتية: أما المعرفة العرضية فكما إذا رأينا بناءً علمنا بأنه لا بدّ له من بان، فأما أن ذلك الباني كيف كان في ماهيته، وأن حقيقته من أي أنواع الماهيات، فوجود البناء لا يدل عليه، وأما المعرفة الذاتية فكما إذا عرفنا اللون المعين ببصرنا، وعرفنا الحرارة

---

[268]) نقل صورة الواقع المراد التفكير فيه، بواسطة الحواس إلى الدماغ القادر على الربط، بين صورة هذا الواقع، وبين معلومات سابقة موجودة في الدماغ بينها وبين هذا الواقع اشتراك في صفات أو روابط أو ماهيات، يفسَّر بواسطتها هذا الواقع.

بلمسنا، وعرفنا الصوت بسمعنا، فإنه لا حقيقة للحرارة والبرودة إلا هذه الكيفية الملموسة، ولا حقيقة للسواد والبياض إلا هذه الكيفية المرئية، إذا عرفت هذا فنقول: إنا إذا علمنا احتياج المحدثات إلى محدث وخالق فقد عرفنا الله تعالى معرفة عرضية إنما الذي نفيناه الآن هو المعرفة الذاتية، فلتكن هذه الدقيقة معلومة حتى لا تقع في الغلط". انتهى

هذه المقدمة البسيطة لا يجب أن تغيب عن أذهاننا لحظة ونحن نبحث هذه القضايا، فإدراك الوجود يختلف عن بحث الماهية، والوجود لا يفضي إلى درك الماهية، وإنما فقط يثبت وجود صفة ما، أو وجود الحق سبحانه وتعالى.

لذلك إذا فهمت هذا أمكنك وضع اليد على موضع الخطأ الفظيع الذي وقع به من كان على منهج مقاتل بن سليمان، أو على منهج الجهم بن صفوان، سواء المشبهة منهم أم المعطلة، فأساس خطئهم قياس ما لا يقع الحس عليه والمسمى خطأ بالغائب على الشاهد، وإسقاط فهمهم لواقع صفات الناس على المولى عز وجل.

يقف الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه متعجّباً من آراء المشبهة والمعطلة في موضوع أسماء الله وصفاته، ويشتد عليهم بقوله: "أَتَانَا مِنَ الْمَشْرِقِ رَأْيَانِ خَبِيثَانِ: جَهْمُ الْمُعَطِّلُ وَمُقَاتِلُ الْمُشَبِّهُ"[(269)].

وقال رحمه الله: "أَفْرَطَ جَهْمُ فِي النَّفْيِ حَتَّى قَالَ: إِنَّ اللهَ لَيْسَ بِشَـيْءٍ، وَأَفْرَطَ مُقَاتِلُ فِي الإِثْبَاتِ حَتَّى جَعَلَ للهَ تَعَالَى مِثْلَ خَلْقِهِ"[(270)] وقوله (أَفْرَطَ) فيه دلالةٌ على أن أهل الإثبات وأهل النفي، المشبّهة والمعطلة لم يُحسنوا التعامل مع النصوص الشرعية في الموضوع، فكانوا في الإفراط والتفريط، وهذا يدل على إنكارهِ لطرائق نظرهما وأساليب استدلالهما.[271]

على أننا يجب أن نفهم وندرك أن الله تعالى إذ يرزق، فإن هذه صفة فعل، مُتَعَلَّقُها هو المرزوق، وأنه إذ يخلق تجد أثر هذه الصفة فيما خلق، أي وُجد بعد أن لم يكن، فآثار هذه الصفات، آثار رحمة الله، وآثار رزقه وكرمه، تجدها في الكون من حولك أنّى نظرتَ، فتدل على وجود تلك الصفة، ولكنها بحال لا تبين ماهية ولا واقع صفة الذات، أو صفة الفعل التي أخبرنا عنها سبحانه وتعالى إذ وصف نفسه بأنه الرزاق، وأنه الرحمن وأنه الكريم[272].

ولو تأملت منهج القرآن الكريم، لوجدته يدلك على صفات معينة، من خلال حثك على النظر في آثارها في الكون، كوحدانية المولى عز وجل من خلال: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾، وكقدرته على إحياء الموتى من خلال ﴿فانظر إلى آثار رحمة الله،﴾ وهكذا لو تأملت المنهج القرآني لوجدت هذا الربط المحكم بين صفة الفعل، وتوجيه النظر للبحث في آثارها ومتعلقاتها، لإثبات وجودها، ولم تجده ولا مرة يجعل ذلك موصلا لكيفية، إلا حين سأل إبراهيم عليه سلام الله ربه أن يريه ﴿كيف[273] تحيي الموتى﴾ فكان سؤال الله تعالى له: ﴿أولم تؤمن؟﴾ يعني أنت تؤمن بقدرتي على إحياء الموتى، ولكنك تسأل عن ما يفوق ما طلبت منك الإيمان به، لينبه السامع إلى أنه عليه سلام الله لم يسأل عن شك وإنما ليتعلم فوق ما أمر به من إيمان لذا كان جوابه فورا: ﴿بلى ولكن ليطمئن قلبي،﴾ والبحث بتمامه سيأتي لاحقا إن شاء الله، وحين قال تعالى:

---

269) ينظر: مقدمة كتاب فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان: 16. وينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري: 13/ 427، 430، مقدمة كتاب التوحيد.

270) فتح الباري: 13/ 427، 430، فرقان القرآن: 16.

271) مناهج الأدلة لهشام البدراني.

272) وقد ناقشنا هذه القضية بتفصيل كبير سابقا، ولا يسع المقام هنا التفصيل فيها اكثر فراجع فصل ماذا نعني بالفهم الإجمالي للصفات؟.

273) الكيفية هنا لفعل الخلق، وفعل إحياء الموتى، لا لصفة الخالق سبحانه، وفرق هائل بين هذا وذاك! فإبراهيم عليه سلام الله سيرى كيف انتقلت الطيور من الموت للحياة ثانية، ولم تخبرنا الآيات أنه رأى ما يتعلق بالصفة نفسها، لذا قلت: فرق هائل بين هذا وذاك!

﴿أولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده إن ذلك على الله يسير، قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير﴾ العنكبوت 19-20.

نفس المنهج، تفكر في قوانين وسنن الكون وتوصل بالاكتشافات والبحوث إلى كيفية نشأة الكون، وقد مضت سنة الله في أن يترك علامات وأدلة وقوانين تبين كيفية حصول ذلك، ثم اعلم أن من أنشأه سهل عليه أن يعيد إنشاءه مرة أخرى، فيبعث من في القبور للحساب، وهذا كله دليل على قدرة الله.

وأما باقي المواضع فالكيفيات أنى وردت تحض على البحث في أمر محسوس مادي تعلقت به قدرة الله تعالى ليريك من خلالها قدرته على أمر لا يقع حسك عليه وهو إحياء الموتى أو قدرته على كل شيء: ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ (48) وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمُبْلِسِينَ (49) فَانْظُرْ إِلَى آَثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (50)﴾ فقد أراك كيفية إحياء الأرض بعد موتها بصب الماء من السحاب عليها وملامستها لآثار رحمة الله من مطر، فينبت الزرع، وهو أمر محسوس، ليدلك على قضية غيبية وهي أنه محيي الموتى وليثبت لك أنه على كل شيء قدير، دون أي بحث في ماهيات ولا كيفيات مما يتعلق بالصفات!

ولعلك لو تأملت هذا الكلام جيدا وفهمته بدقة، لحللت نصف الإشكال المتعلق بمسائل الصفات!! لأنها ببساطة تمثل المنهج القرآني في التعامل مع الصفات!!

الْعِلْمُ وَالْمَعْرِفَةُ: التَّصَوُّرُ وَالتَّصْدِيقُ:

يقول الأستاذ هشام البدراني: "مَفْهُومَا الْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ وَصِلَتُهُمَا بِالإِيْمَانِ بِاللهِ:

العلمُ في لغة العرب ما تُعرف به الأشياء، وعَلِمَ بالشيء شَعَرَ به، وعلم بالأمرِ أتقنَهُ، فعلِمَهُ عَرَفَهُ. والفرق بين العلم والمعرفة، أن المعرفة أخصُّ من العلم وهي إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره، لأنَّها تأتي عن طريق الإحساس بالشيء، أي الإحساس بذات الشيء، فتكون تفكّر بذات محسوسة، أو تأتي عن طريق الإحساس بأثر الشيء. وتمييزه من غيره من الأشياء، فتكوّن حكماً بعد تدبر لأثره، فيضاد المعرفة الإنكار، لأن فيها الحكم بالنفي أو الحكم بالإثبات، وسبيل المعرفة إدراك المعقولات بذواتها أو الحكم على وجودها وذلك بما يتوفر للإنسان من علم في موضوع الإدراك، وإن لم يكن لديه علم فهو جاهلٌ، بموضوع النظر ابتداءً فلا تتكون لديه معرفة.

والعلم أعمُّ من المعرفة، ويضاده الجهل، والعلم إدراك الشيء بحقيقته، أي ما يحصل في الذهن من تمثل الواقع المحسوس أو المحسوس أثره بالحكم عليه، وهو على ضربين: الأول: التصديق، وهو أن يأخذ الحكم صفة النفي أو صفة الإثبات. والثاني: التصور؛ وهو إذا لم يأخذ الحكم صفة الإثبات أو النفي، أي يتأتى تمثُّل الواقع في الذهن من غير الحكم عليه بنفي أو إثبات.

والتصديق هو المعتبر في المعرفة، ويسقط التصور من الاعتبار، أي لا يعتد في تكوين المعرفة إلا بالتصديق، والتصور لا يعتد به لأنه لا قيمةَ فكرية له في الإدراك، فهو لا يصلح للتفكير ولإنتاج الأفكار، والسبب في ذلك أنه لم يثبت في الذهن بحكم، ولم ينفِ ضده بحكم، فهو مهتز غير مستقر في الذهن. في حين يتكون التصديق من فكر في الذهن ومن معنىً يعبر عن الواقع. مثال ذلك: إذا وقفتَ فوق جسر ورأيت قطعة سوداء تجري مع الماء، فتطلق عليها أنَّها شجرة أو بقرة، وكلما اقتربت منك أصدرتَ حُكماً عليها، ولما تصير في الحواس على الدقة والوضوح يتبين لك أنَّها شيءٌ آخر، فالمعنى الخارجي لم يتغير مع تغير اللفظ، فدل على أن الذي تغير هو تصورنا للشئ، وهو ما حصل في الذهن من تمثل الواقع، ولكن بالمطابقة يتحول التصور إلى إدراك المعنى أي إدراك حقيقة الشيء كما هي في الواقع الخارجي؛ لهذا لم يصلح التصور للتفكير، حتى صار التصديق وهو مطابقة ما في الذهن لواقعه الخارجي"[274]. انتهى

البحث في علاقة اللفظ بالواقع، يُتناول من زاويتين:

الأولى: لإصدار الأحكام عليه،

والثانية: لتقرير ما هي الصور الذهنية المطابقة لهذا الواقع إن كان ذاتا أو معنى مفردا، أو لم يكن نسبة خبرية، في حال كانت الدلالة هي المطابقة، والصور الذهنية لما يمثله المعنى المجازي إن كانت الدلالة عقلية،

ولقياس هذه الصور الذهنية بهذا الواقع لإصدار الحكم عليه كما مر سابقا سواء الحكم بوجوده أو بماهيته، أي تفسيرهِ:

الزاوية الأولى: الفكر والعقل والإدراك،

والزاوية الثانية: اللغة.

---

[274]) مَنَاهِجُ الأَدِلَّةِ فِي بَحْثِ أَسْمَاءِ اللهِ وَصِفَاتِهِ ص 74-75

لدينا إذن الواقع الخارجي: أي أنه لو جاءنا خبر أن رجلا ركب حصانا، فالواقع الخارجي الذي نريد أن نصدر الحكم عليه يتمثل بالحصان وبالرجل وبالهيئة المتمثلة بفعل ركوب الرجل على الحصان، ونريد أن نقيم علاقة تتمثل بإصدار حكم ننسب فيه إلى الخبر الصحة وإلى مضمونه بالصدق.

فإن طابق الخبر الواقع بأن كانت نسبته الذهنية أي المعاني التي تلج الفكر لمفرداته متمثلة بالرجل والحصان وهيئة الركوب، مطابقة للخارج الكائن أي للواقع، في الكيف، حكمنا بصدق الخبر، وصدقنا مضمونه.

لأن العلم قد يتعلق بالنسبة الخارجية وقد يتعلق بالخبر عنها فالثاني تصديق للخبر والأول تصديق لمضمونه.

فمثلا لو سلطنا البحث على مسألة: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾

لوجدنا أن لدينا خبرا نحكم عليه بالصدق، فنثبت صحة الخبر، وعندما نريد أن نبحث عن مضمونه لنفهمه، لا بد من أن نقوم بعملية تصور، ومن ثم تصديق، تتخللهما عملية الربط والقياس والحكم كما مر سابقا. في عملية التصور نبحث عن صور ذهنية تنطبق عليها معاني المفردات، أو يمكن قياسها عليها لفهم مُلغِزِها، ومقارنتها بها لفهمها وتحليلها أو تعليلها، أو عن صور يجسدها ما في الآية من كناية أو مجاز، بحسب تصورنا عن التعامل مع الآية، أقول: في هذه الحالة، إذا كان البحث ليتسلط على ذات، أو على معنى مفرد، أو على ما ليس بنسبة خبرية فالبحث ينحصر في التصور لإصدار الحكم، كما مر أعلاه من كلام شيخ الإسلام مصطفى صبري، بمطابقة الصورة مع المادة وإصدار الحكم.

فإذا علمنا أن العرب أطلقت على مجموع ما تكونت منه اليد من مادة (الكف والأصابع والأظافر والجلد والعروق)، ومن تلك الصورة التي عليها تلك اليد، اسم اليد، علمنا أن البحث ينحصر في إيجاد الصور الذهنية التي تمثل المعنى الذي وضعته العرب لهذه الألفاظ لنتزلها عليها للفهم، إن لم يستحل هذا الانزال، فإن استحال الانزال لوجود مانع، كانت دلالة اللفظ غير مطابقة، بل يبحث في الدلالات العقلية أي يلجأ فورا إلى المجاز لاستحالة الحقيقة.

إذن: فالخبر إن تعلق بواقع يتمثل في ذات، أو حقيقة لها صورة ذهنية تتمثل بما أطلقته العرب على هذه الحقيقة[275]، فإن المطلوب من السامع أن يستحضر هذه الصورة الذهنية ليطابقها مع الواقع ليحصل التصديق، ولكن في حالتنا هذه، الصورة الذهنية لليد هي الكف، وهذا هو معناها اللغوي، وواقع اليد أنها جارحة، هذا هو واقع حقيقتها اللغوية المتأتاة من إنزال الحقيقة عليها، وهذه هي الصورة الذهنية، ومطابقتها بالمادة وعلى مجموعهما معا أطلقت العرب اسم اليد عليها فيكون تعذر الحقيقة متحققا، لتنزه الباري جل وعلا عن الجوارح، وعن مشابهة المخلوقات، فيكون الموقف المطلوب من الآية: التصديق بالخبر، أي التصديق بأن ﴿يد الله فوق أيديهم﴾

وأما مضمونه، فقد:

1) يتركز البحث على الآية كلها ككل، يفضي ترتيب كلماتها بعضها بعد بعض، وحالتها الإعرابية، وما استعملته العرب من مفردات تأتي في موضع معين وتراكيب للتعبير عن معان معينة، يفضي هذا كله إلى فهم الآية ككل على معنى معين كأن تقول: أن الله تعالى يبارك هذا الاتفاق، أو:

---

[275]) وقد بحثت باستفاضة صفات السميع والبصير وما شابهها، وعلاقتها بصفات المخلوقات، فأنظره في موقعه من الكتاب.

2) أن تسلط البحث على المفردات منبتة عن سياق الآية، لتسأل نفسك: هل يجب أن نفهم من قول الحق سبحانه: ﴿يد الله﴾، أن الله يخبرنا أن له يدا؟

إن كان البحث عن معاني الألفاظ لبناء تصـور أو اعتقاد بناء عليها، فمرفوض كل الرفض إنزال الحقيقة اللغوية عليها، وهذا لا يعني أن البديل هو المجاز، إذ إننا فصّلنا أن التعامل مع الآية ككل سيفضي إلى معنى إجمالي، قد يكون مجازا، ولكن هنا كون الله سـبحانه وتعالى أعلمنا بأن: ﴿يدُ اللهِ فوق أيديهم﴾ فنقف عند حد النص، ونفوض معنى الكلمة التي أضيفت إلى الله سبحانه وتعالى إلى الله سبحانه وتعالى، ولا نخوض فيها، فإثبات ما يسمى بالصفة هنا هو تلاوتها لا تفسيرها، ولا تأويلها، بل هي كما هي، ﴿يد الله فوق أيديهم﴾، لا أكثر ولا أقل. هذا من حيث التعامل مع المفردات.

أما السبيل الآخر الخطأ في التعامل مع الآية ومع هذه المفردات بالتحديد فهو الوقوع في شَرَكِ السؤال:

فأمامك في هذه الحالة معنى اليد الحقيقية في اللغة، أي دلالة المطابقة، وأمامك المعاني المجازية لليد في اللغة، فأيها تختار؟

وهو منهج خطأ بشقيه، إذ إن المعنى المجازي والإجمالي إنما استفدناه من الآية ككل، من ترتيب الكلام وما أفهمنا من معنى، أما تلك الكلمة المفردة المضافة إلى الله تعالى، فليس لنا أن نخوض فيها.

لنتساءل: هل سيفضي إعمال الحقيقة على مفرداته إلى إثبات الجوارح، وبهذا تتعذر الحقيقة ويصار إلى المجاز.

هذا مذهب المجسـمة، الذين جعلوا لله تعالى جوارح وأعضـاء، وأجروا الألفاظ على معانيها الحقيقية، وشـبهوا المولى عز وجل بمخلوقاتـه، راجع بـاب: لوازم الألفـاظ ومعـانيهـا، وقولهم يختلف عن قول العلامـة ابن تيميـة بعض الاختلاف، وسنفصل في هذا الاختلاف لاحقا.

قال ابن أمير الحجاج في التقرير والتحبير:

"(ثُمَّ يَنْحَصِـرُ) الْخَبَرُ (فِي صِـدْقٍ إنْ طَابَق) حُكْمُهُ (الْوَاقِعَ) أَيْ الْخَارِجَ الْكَائِنَ لِنِسْـبَةِ الْكَلَامِ الْخَبَرِيِّ بِأَنْ كَانَتْ نِسْـبَتُهُ الذِّهْنِيَّةُ مُوَافِقَةً لِنِسْـبَتِهِ الْخَارِجِيَّةِ فِي الْكَيْفِ بِأَنْ كَانَتَا ثُبُوتِيَّتَيْنِ أَوْ سَـلْبِيَّتَيْنِ (وَكَذِبٍ إنْ لَا) تُطَابِقَ نِسْـبَتُهُ الذِّهْنِيَّةُ النِّسْـبَةَ الْخَارِجِيَّةَ فِي الْكَيْفِ بِأَنْ كَانَتْ إحْدَاهُمَا ثُبُوتِيَّةً وَالْأُخْرَى سَلْبِيَّةً سَوَاءٌ اعْتَقَدَ الْمُطَابَقَةَ أَوْ عَدَمَهَا فَلَا وَاسِطَةَ بَيْنَهُمَا." إ.هـ

إذن: فثمة كلام خبري، يتم التحقق من موافقة نسـبته الذهنية: أي الحكم عليه، بثبوت التطابق في الكيف بين حكم العقـل عليـه وبين واقعـه، فـإن ثبتـت النسـبـة في كليهمـا، كـان صــدقـا، فـالإدراك مع الحكم تصــديق. قال الزركشي في البحر المحيط: "ضَابِطٌ: [الْإِدْرَاكُ] الْإِدْرَاكُ بِلَا حُكْمٍ تَصَوُّرٌ، وَمَعَ الْحُكْمِ تَصْدِيقٌ".

جاء في الموسـوعة الفقهية الكويتية: "التَّصَـوُّرُ هُوَ حُصُـولُ صُـورَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ، وَإِدْرَاكُ الْمَاهِيَّةِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَحْكُمَ عَلَيْهَا بِنَفْيٍ أَوْ إِثْبَاتٍ".

قال الجرجاني في التعريفات: "التصـور حصـول صـورة الشـيء في العقل وقال: التصـديق وهو أن تنسـب باختيارك الصدق إلى المخبر".

وقال الأسـنوي في الإبهاج: "العلم جنس يشـمل التصـور والتصـديق القطعي وإنما قلنا ذلك لأن العلم صـفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ويلزمها التعلق بمعلوم، فإن كان المعلوم ذاتًا أو معنى مفردًا أو نسـبة غير خبرية فهو التصـور وإن كان نسبة خبرية فهو التصديق القطعي.

مثاله العالم حادث وهنا أربعة: ذات العالم ومعنى الحدوث في نفسه والارتباط بينهما من غير حكم بثبوته أو بانتفائه والعلم بهذه الثلاثة تصور والرابع هو ثبوت ذلك الارتباط أو انتفاؤه وهو النسبة الخبرية وهو التصديق. ... والمعروف أن الحكم إيقاع النسبة وكشف اللبس في ذلك أن الحكم هو نسبة أمر إلى أمر بالإثبات أو النفي وهو قسم من أقسام الكلام قد يكون بالنفس وقد يكون باللسان فإذا قلنا حكم الذهن فإنما نريد الإخبار النفساني، ثم إن هذا الإخبار محتمل للتصديق والتكذيب، والتصديق والتكذيب إما بالإخبار بأن يقال لقائله صدقت أو كذبت، وإما بالعلم والاعتقاد فإن من علم صدق المخبر يقال له مصدق له ومن علم كذبه يقال أنه مكذب له، فسمى العلم المتعلق بذلك الخبر أو بمضمون الخبر تصديقا لما قلناه لأنه مصدق له فالعلم يتعلق بالحكم أو بمضمونه لا ينقسم إليه، وقولنا بمضمونه لأن العلم قد يتعلق بالنسبة الخارجية وقد يتعلق بالخبر عنها فالثاني تصديق للخبر والأول تصديق لمضمونه... ومن هنا يتبين أن أحق القضايا باسم التصديق ما كان مقطوعا به لأنه الذي يصدقه العلم أما المظنونة والمشكوك فيها والموهومة فلا يوثق بأيها إذا عرضت على العلم بصدقها أو بكذبها فإن أطلق عليها اسم التصديق فإنما هو بطريق احتمالها له"،

لنلخص قليلا حتى نفهم مرادنا من البحث:

اللغة وضعت صورا ذهنية لمفردات معينة، أطلقت عليها الفاظا، إذا ذكر هذا اللفظ استحضر الذهن الصورة التي تمثل هذا الواقع وفهم مراد المتكلم، هذه الألفاظ تمثل الحقيقة اللغوية إذا كانت هي أول ما يتبادر للذهن عند سماع اللفظ.

والعقل، يصدر أحكاما بثبوت صدق خبر ما، ويصدر أحكاما بالتصديق بمضمون هذا الخبر،

وإصدار الحكم بصدق الخبر له فن معلوم برع فيه أهل علم الحديث، وأما إصدار الحكم على مضمونه بالصحة، فلا بد من مطابقة الخبر للواقع الخارجي، ويتم ذلك بفهم معاني الألفاظ واستحضار الصور الذهنية التي تمثلها هذه الألفاظ، وباستحضار قواعد فهم اللغة من حقيقة ومجاز، لتجري العملية العقلية، ويصدر العقل الحكم بثبوت النسبة الخبرية أو انتفائها.

لذلك نقول: في مجال التعامل مع آيات الصفات: بحث الخبر يختلف عن بحث دلالته.

ولكننا سنقول الآن:

اللغة وعاء الفكر:

اللغة الفاظ موضوعة لمعانٍ، ووضَعَ هذه الألفاظ للدلالة على هذه المعاني العربُ، والوضع تخصيص لفظ بمعنى إذا أطلق اللفظ فهم المعنى.

من هنا نقول أن وضع اللغات كان من الإنسان للتعبير عما في النفس وكان موضوعها هو الألفاظ المركبة من الحروف،

أما الأشياء الموضوعة لها هذه الألفاظ فهي المعاني الذهنية دون الخارجية، لأن الوضع للشيء فرع عن تصوره فلا بد من استحضار صورة الإنسان مثلا أو الأسد في الذهن عند إرادة الوضع له، وهذه الصورة الذهنية هي التي وضع لها اللفظ (لفظ الإنسان أو الأسد) لا الماهية الخارجية، وذلك لأن اللفظ وضع للتعبير عما في الذهن وليس للماهية فهو غير الفكر (اللغة وعاء الفكر وليست الفكر نفسه)

"والفكر هو الحكم على الواقع بخلاف اللفظ فإنه لم يوضع للدلالة على حقيقة الواقع ولا على الحكم بل وضع للتعبير عما في الذهن سواء طابق الواقع أم خالفه (رجل واقف على جسر يرى جسما يقترب منه كلما اقترب اتضحت هيئته فيطلق عليه حجرا لما يتراءى له أنه يشبه الحجر (الصورة الذهنية ومطابقتها) ثم بقرة لو اقترب أكثر ثم يتبين له عند رؤيته أنه يطابق الصورة المتخيلة لقارب مثلا"[276]، فالمعنى الخارجي لم يتغير مع تغير اللفظ فدل على أن الوضع ليس له بل لما في الذهن (فاللفظ إذن يدور مع المعاني الذهنية دون الخارجية).

ومثلا التعبير زيد قائم أو زيد قاعد يطلق التعبير وهذه المعاني لإفادة النسبة ليحصل التعبير فمدلول القيام غير مدلول القعود والوصف زيد قائم يدل على تعبير ما في الذهن لهيئة القيام أو القعود وليس الغرض من الألفاظ معانيها المفردة

أي أن مفردة قيام دون نسبتها لزيد قائم ليست مقصودة بذاتها، ولفظة قعود دون نسبتها لفعل القعود منسوبا لشخص يقوم به لا تعبر عن شيء، فالمعنى الموجود في الذهن الذي أريد باللفظ التعبير عنه ليس الواقع ولكن لتفيد الوضع بالنسب الإسنادية أو التقييدية أو الإضافية بين المفردات بضم بعضها إلى بعض كالفاعلية والمفعولية وغيرهما ولإفادة معنى المركبات من قيام وقعود.

فلنأت على مزيد من الإيضاح فيما يتعلق باللغة كوعاء للفكر:

الفكر حتى يحصل لا بد من عناصر أربعة تجتمع:

واقع محسوس وحواس تنقل صورة هذا الواقع إلى الدماغ ودماغ صالح للربط والتحليل، ومعلومات سابقة تفسر هذا الواقع المحسوس وربط الواقع المحسوس بالمعلومات السابقة يعطي الفكر أو الإدراك.

التفكير ليس هو الإحساس، أي أننا لا نقول أننا من أتباع المنهج الحسي في التفكير، بل التفكير هو الحكم على الواقع وحتى يكون صحيحا يجب أن يطابق الواقع، وراجع ما نقلناه عن المفكر الأستاذ الساريسي أعلاه، لنقول:

---

[276]) هشام البدراني الحكم الشرعي في الأسماء والصفات.

فتحكم على التفاحة أنها حامضة وأن لونها أحمر وأنها مستوية أو فجة حسب واقعها والفكر الذي تجريه عليها فإن اهتممت بلونها ورأيت اللون الأحمر لها وقسته على المعلومات السابقة في دماغك التي تخص اللون الأحمر، حكمت عليها بأن لونها أحمر أو أجريت الحكم على طعمها فحكمت أن مذاقها حلو أو أردت الحكم على أسد أحي هو أم ميت تحكم بوجود أثر الحياة فيه، أو مثلا يقدر البعض من الخبراء عمر الخروف من أسنانه وهكذا يحصل الحكم على الشيء أي إدراكه وعقله بناء على العناصر الأربعة المذكورة أعلاه.

هذا بالنسبة للتفكير أو الحكم على الواقع.

لكن نحن نقول أن اللغة وعاء الفكر لا الفكر نفسه.

فالحمرة التي في التفاح وعاء أطلقه الإنسان على هذا اللون ليميزه عن اللون الأصفر مثلا، فميز اللون الأحمر عن الأصفر بأسماء أطلقها على اللون، أو مثلا الأسد ليميزه عن الحصان.

هذه اللغات تعبر عن المعاني الذهنية للواقع المحسوس لا عن الواقع المحسوس نفسه.

وضعها الإنسان للتعبير عما في النفس.

تأتي إلى الطفل الصغير وتريه صورة الأسد فتنطبع في ذاكرته معلومات سابقة عن هذه الصورة الذهنية أنها تمثل صورة الأسد، وهذه تمثل صورة اللون الأحمر.

فلو رأى بعد ذلك الأسد أي الكائن الحي استرجع الصورة الذهنية التي في رأسه عن الأسد وما صاحبها من إطلاق أطلقه عليه باللغة التي يحكي فسماه الأسد أو الليث.

لاحظ أن العرب قد أطلقت على الأسد أكثر من خمسمائة اسم والفرق بين كل اسم واسم هو ما يمثله الأسد في تلك الحالة، <u>أي الصورة الذهنية التي ارتسمت في أذهانهم لواقع يمثله هذا المخلوق في هذه الحالة</u>:

فالضِّرْغام؛ هو الضاري الشديدُ المِقْدامُ من الأُسود،

والهزبر: الضخم الصلب.

والليث: ويقال له: ليث، باعتبار تلوثه بالفريسة،

والضَّيْغَمُ: الذي يَعَضُّ، والأَسَدُ، ضَغَمَهُ،: عَضَّهُ، أو عَضّاً دون النَّهْشِ، أو هو أن لا يَمْلأَ فَمَهُ مما أهْوَى إليه. وكثُمامةٍ: ما ضَغَمْتَه ولَفَظْتَهُ، وهو أيضا واسع الشدق.

والضَّمْضَمُ: الغَضْبانُ، والأَسَدُ الغَضْبانُ، الجَرِيءُ، الضُّماضِمُ من أَسماء الأَسد. وأَسَدٌ ضُماضِمٌ يضُمُّ كلَّ شيء، الضُّماضِمُ الأَكُولُ النَّهِمُ المُسْتأْثِرُ، وقيل: الكثير الأَكل الذي لا يشبع.

وهكذا: فالاسم أطلق على الأسد مرافقا للحالة أو الهيئة التي يأتي بها: فإن كان أكولا لا يشبع أطلق عليه اسم الضماضم، وكذلك صورة ضمه لفريسته تستحضر في الذهن عند الإطلاق، ولو قلت عندها أسد واصفا إياه لما استحضر الأعرابي صورة الأسد النهم الذي لا يشبع.

<u>فالوضع للشيء فرع عن تصوره: وضع الاسم وعاء للواقع فرع من تصوره</u>

أي أن تأتي مثلا لصورة الأسد الصلب الضخم فيضع الأعرابي ما يتصوره من هذا الواقع في نفسه: فيختار لفظة تحاكي هذا الواقع المتصور في الذهن: فيسميه الهزبر، وحيدرة إذ يأتي من أعلى التل فينحدر مسرعا نحو الفريسة، فإذا

كانت نساء في الحي رأين أسدا مقبلا، منحدرا من أعلى التل مندفعا صحن: جاء حيدرة، ففهم السامع القصد وتنبه مسرعا لمكان الخطر.

والليث كما مر الشجاع القوي الذي يلتاث بفريسته، ولو رجعت لأصل كلمة ليث في العربية اللَّيثُ الشدة والقوَّة. ورجلٌ مِلْيَثٌ شديدُ العارضة؛ وقيل: شديدٌ قويٌّ وَاللَّيثُ: الأَسدُ والجمع لُيُوثٌ وإِنه لَبَيِّنُ اللِّياثة واللَّيث: الشجاع بيِّن اللُّيُوثة، وقال عمرو بن بحر: الليثُ ضَرْبٌ من العناكب؛ قال: وليس شيء من الدواب مثله في الحِذْقِ والخَتْلِ وصوابِ الوَثْبَةِ والتَّسْدِيدِ وسرعةِ الخَطْفِ والمُدَاراةُ لا الكلبُ ولا عَناقُ الأَرضُ ولا الفهدُ ولا شيء من ذ وات الأَربعُ وإِذا عاينَ الذبابَ ساقطًا لَطأَ بالأَرضُ وسَكَّنَ جَوَارِحَهُ ثم جمع نفسه وأَخَّرَ الوَثْبَ إِلى وقت الغِرَّةُ وترى منه شيئًا لم تَرَه في فهد وإِن كان موصوفًا بالختل للصيد. و لايَثَهُ زَايَلَهُ مُزَايَلَةَ اللَّيثِ

ولايَثْتُ فلانًا: زاولته مزاولة؛ قال الشاعر: شَكِسٌ إِذا لايَثْتَهُ لَيْثِيُّ

ويقال: لايَثَه أَي عامله معاملة الليثُ أَو فاخره بالشَّبه بالليث. وقولهم: إِنه لأَشْجَعُ من لَيْثِ عِفِرِّينَ قال أَبو عمرو: هو الأَسدُ.

يعني ما تراه من المعاني التي في ذهن العرب عن وصف أفعال تتعلق بالخفة والوثب والتسديد والمداراة والحذق هذه المعاني وغيرها عبروا عنها بفعل حروفه فيها اللام والياء والثاء واشتقوا منها اشتقاقات تناسب الأحوال المختلفة، فمنها إطلاق بعض القبائل على العنكبوت الذي صفاته ما مر اسم الليث، وبعضهم كما مر قال: و الليث: الأَسد؛ زعم كراع أَنه مشتق من اللوث الذي هو القوة؛ ليث: اللَّيثُ: الشدة والقوَّة وإِنه لَبَيِّنُ اللِّياثة

و اللَّيث: الشجاع بيِّن اللُّيُوثة وفي حديث ابن الزبير: أَنه كان يواصل ثلاثاً ثم يصبحِ وهو أَلْيَثُ أَصحابهِ أَي أَشدُّهم وأَجْلَدهُمِ وبه سمي الأَسد لَيْثاً. ويقال له: ليث، باعتبار تلوثه بالفريسة، وهذا منظر مخيف جداً للفريسة وللإنسان الذي يشاهدهما.

فكما ترى الصورة الذهنية عند الأعراب هي التي أنزلوها على الواقع وصفا له لما في أذهانهم من تصور أن الوصف المناسب أو الاسم المناسب لهذا الواقع هو الفعل المشتق من هذه الحروف أو غيرها، فسموا الليث ليثا ووصفوا الرجل بأنه أليث أصحابه لاتصافه بالصفة التي صورتها الذهنية الجلد والشدة.

هذا شيء والواقع المحسوس شيء آخر

أي الأسد أسد سواء سميته ليثا أم هزبرا هو هذا المخلوق الملك!!

لكن إطلاق اللغات يأتي إلى الصورة الذهنية المتعلقة بهذا الأسد ليرى أقرب الألفاظ التي تأتي بالمعنى المناسب لهذه الصورة الذهنية فيضع لها الاسم ويسميه بناء عليها.

لاحظ إذن أن المسمى هو الأسد، ذلك الحيوان الملك، وأن التسميات اختلفات بناء على أفعال صدرت منه، أو حالات اشتق العرب من حضور الأسد بهذه الصفات أسماء تناسبها، لتقرب تلك الصورة الذهنية لتلك الصفة أو لذلك الواقع من الأذهان، فالأسد إذن ذات، وتلك الأسماء المتعددة الكثيرة تمثل صفات وحالات الأسد أطلقتها العرب عليه.

ولاحظ أيضا أن الاشتقاق للاسم تم بالرجوع لمصادر تمثل معان معينة عند العرب.

فاللغات وعاء الفكر لا الفكر نفسه.

فرق بين أن تحكم أن الطعم حامض أو حلو أو أن اللون أحمر، وبين الحمرة التي هي صفة أطلقها العرب على اللون لأنه في أذهانهم حمر لها معان ذهنية ناسبت هذا الواقع فأطلقوه عليه، ومثلا: العرب تقول: امرأَة حمراء أَي بيضاء. وسئل ثعلب: لم خَصَّ الأَحمرَ دون الأَبيض؟ فقال: لأَن العرب لا تقول رجل أَبيض من بياض اللون، إِنما الأَبيض عندهم الطاهر النقيُّ من العيوب، فإِذا أَرادوا الأَبيض من اللون قالوا أَحمر.

فكما ترى إطلاق اللغات لمعان متصورة في الذهن لا للواقع نفسه.

فأنت لو قلت امرأة حمراء ولم تكن تعلم أن العرب تعني بها البيضاء لخالفت الواقع ولكان هنالك فرق بين حكمك على المرأة هذه لأنك تتصور اللون الأحمر عند قولك بينما الواقع أنها بيضاء.

أو أن تظن الرجل أبيض في حين أن المعنى أنه طاهر.

فالفرق بين الحكم على الواقع وما وضعت له اللغة من معاني وبين هذا الواقع، منبتا عن هذه الصور الذهنية واضح جلي، من هنا قلنا أن الفكر هو الحكم على الواقع بخلاف اللفظ فإنه لم يوضع للدلالة على حقيقة الواقع ولا على الحكم بل وضع للتعبير عما في الذهن سواء طابق الواقع أم خالفه،

فأن تقول: فلان أسد، يخالف الواقع وصفه بالأسد، لكنه يطابقه بمعنى أن اللفظ كناية عن القوة أو الشجاعة، أي يخالفه من جهة الحقيقة اللغوية للفظ في هذا السياق، ويطابقه من باب الكناية.

المبحث العاشر:

هل اليد والوجه والعين صفات؟ وما هو الموقف الصحيح منها

بدعة ابن كُلّاب في الصفات وتبعية أهل الحديث له:

لقد عمد ابن كُلّاب إلى النصوص التي اشتملت على بعض الألفاظ المتشابهة التي أضيفت إلى الله عز وجل وعَدَّها من صفاته. والحق أنها الفاظ أضيفت إلى الله تعالى. ومعلوم أنه ليس كل مضاف صفةً، فإنه قال سبحانه وتعالى: ﴿ونفخت فيه من روحي﴾[277] وليس لله صفة تسمى روحاً، وأضاف عز اسمه الكعبة إلى نفسه، وأضاف روح عيسى عليه السلام إلى نفسه[278]، إذن: فقد ابتدع من سمى المضاف صفة[279]

وأولُ من عُرف عنه تسميةُ هذه المضافات بهذه التسمية هو عبد الله بن كُلاب القطان، وإنما عدها ابن كلاب من الصفات لغرضين: ليقابل بذلك ما انتشر في عصره من إثباتها على سبيل الجوارح والأعضاء، وليقطع المناظرة في هذه المسألة فكل ما أورده المناظر في هذه المسألة يرد عليه مثله إذا ثبت أنها من صفات الله عز وجل. فإذا قال المعارض مثلاً الوجه يستلزم الأجزاء والأبعاضَ قيل الوجه صفة ولا تستلزم ذلك كما أثبتم العلم ولم يستلزم ذلك.

ومن كلام ابن كلاب ظهر ما اشتهر بعده من تقسيم الصفات إلى صفات عقلية يمكن إثباتها بالعقل مع النقل وصفات خبرية يستقل الخبر بإثباتها ولا مدخل للعقل في إثباتها كاليد والوجه ونحوها. وكان هذا المذهب على ما يفهم من حكاية الإمام الأشعري مغايراً لقول أهل الحديث لكنه صار فيما بعد قولَ جمهور المحدثين لِما تميز به من تخلصه من الإلزامات والاعتراضات التي يثيرها المخالف وما تميز به من عدم الحاجة معه إلى كثير من الخوض في هذه المسألة في الاحتجاج ودفع الاعتراض كما سبق.

فالإمام الأشعري لما حكى قول ابن كلاب حكاه مقابلاً لقول المجسمة وقول أهل الحديث فقال: (قالت المجسمة له يدان ورجلان ووجه وعينان وجنب يذهبون إلى الجوارح والأعضاء. وقال أصحاب الحديث لسنا نقول في ذلك إلا ما قاله الله عز وجل أو جاءت به الرواية من رسول الله ﷺ فنقول وجه بلا كيف ويدان وعينان بلا كيف. وقال عبد الله بن كلاب "أُطْلِقُ

---

[277] الآية (29) من سورة الحجر

[278] قال ابن حزم: وقالت طائفة منهم أنه تعالى نور واحتجوا بقوله تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض﴾ قال أبو محمد ولا يخلو النور من أحد وجهين إما أن يكون جسماً وإما أن يكون عرضاً وأيهما كان فقد قام البرهان أنه تعالى ليس جسماً ولا عرضاً وأما قوله تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض﴾.

فإنما معناه هدى الله بتنوير النفوس إلى نور الله تعالى في السموات والأرض وبرهان ذلك أن الله عز وجل أدخل الأرض في جملة ما أخبر أنه نور له فلو كان الأمر على أنه النور المضيء المعهود لما خبأ الضياء ساعة من ليل أو نهار البتة فلما رأينا الأمر بخلاف ذلك علمنا أنه بخلاف ما ظنوه. انتهى.

قال الجويني في الإرشاد: فمما يسأل عنه قوله تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض﴾، قيل معناه: الله هادي أهل السموات والأرض، ولا يستجيز مُنْتَمٍ إلى الإسلام القول بأن نور السموات والأرض هو الإله، والمقصود من الآية ضرب الأمثال فهي بذلك على الإجمال، وقد نطق بما ذكرناه سياق الآية فإنه عز من قائل قال: ﴿ويضرب الله الأمثال للناس﴾، ومما يُسأل عنه قوله تعالى: ﴿يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله﴾، ولا يلتبس معنى هذه الآية إلا على غر غبي، إذ لا يتوجه في انتظام الكلام حمل الجنب على تقدير الجارحة مع ذكر التفريط!! فلا وجه إلا حمل الجنب على جهات أمر الله تعالى ومأخذها، وقد يراد بالجنب الجناب والذُّرا، يقال فلان محترس برعاية فلان، لائذ إلى جنبه، عائذ بجنابه، بل على قطع نعلم بطلان حمل الجنب الذي أضيف إليه التفريط على الجارحة... الخ إلى أن قال: ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقون على تأويلها حتى إذا سلكوا مسلك التأويل عورضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع، فمما يعارضون به قوله تعالى: ﴿وهو معكم أينما كنتم،﴾ فإن راموا إجراء ذلك على الظاهر حلوا عقد إصرارهم في حمل الاستواء على العرش على الكون عليه، وانتزعوا فضائح لا يبوء بها عاقل، وإن حملوا قوله: ﴿هو معكم أينما كنتم﴾ وقوله: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم﴾، على الإحاطة بالخفيات فقد تسوغوا التأويل، وهذا القدر في ظواهر القرآن كاف، وأما الأحاديث التي يتمسكون بها فآحاد لا تفضي إلى العلم.... الخ ص155 - 161

[279] أنظر الإرشاد لإمام الحرمين الجويني 151 ودفع شبه التشبيه لابن الجوزي 43-47.

اليد والعين والوجه خبراً"[280] وقال أيضـا: "وقال ابن كلاب في الوجه والعين واليدين إنها صفات لله لا هي الله ولا هي غيره كما قال في العلم والقدرة غير أنه تثبت هذه خبراً[281]"[282]

وقال الرازي في تفسير قوله تعالى "﴿وأشرقت الأرض بنور ربها،﴾ يدل على أنه يحصل هناك نور مضاف إلى الله تعالى، ولا يلزم كون ذلك صفة ذات الله تعالى، لأنه يكفي في صدق الإضافة أدنى سبب، فلما كان ذلك النور من خلق الله وشرَّفَه بأن أضافه إلى نفسه كان ذلك النور نور الله، كقوله: بيت الله، وناقة الله وهذا الجواب أقوى من الأول، لأن في هذا الجواب لا يحتاج إلى ترك الحقيقة والذهاب إلى المجاز". انتهى

صفات أم أبعاض؟!:

وبناء على هذه المعاني نفسها، فإننا نجد أن إطلاق وصف الصفات على ما يسمى بصفات الذات من الوجه واليد والعين وما شابهها، لم يرد به نقل قطعي، أي لم يرد النقل القطعي بأنها صفات،

وكانت المجسمة تعتبرها أبعاضا، فسُمّيت صفاتا، ليصلح الجدال في إثباتها، مع منع تشبيهها بالجوارح والأعضاء والأبعاض، ومضى بيان أنها أطلق عليها اسم صفات في عهد لاحق لا سابقة له في صدر الإسلام[283].

رأي ابن الجوزي في مذهب الحنابلة المبتدع في الصفات:

لقد نَبَّه ابن الجوزي رحمه الله، الذين خاضُوا في النظر في أسماء الله وصفاته من غُلاة الحنابلة، وحذَّرَهم الاستدلال العقلي أو التفسير والتأويل لأسماء الله وصفاته خاصة، فهو يحكي لنا ذلك فيقول: "رَأَيْتُ مِنْ أَصْحَابِنَا مَنْ تَكَلَّمَ فِي الأُصُولِ بِمَا لاَ يَصْلُحُ... فَصَنَّفُوا كُتُباً شَانُوا بِهَا الْمَذْهَبَ، وَرَأَيْتُهُمْ قَدْ نَزَلُواْ إِلَى مَرْتَبَةِ الْعَوَامّ، فَحَمَلُواْ الصِّفَات عَلَى مُقْتَضَى الْحِسّ، فَسَمِعُواْ أَنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ[284] فَأَثْبَتُواْ لَهُ صُورَةً وَوَجْهاً زَائِداً عَلَى الذَّاتِ وَفَماً وَلَهَواتٍ وَأَضْرَاساً، وَأَضْوَاءً لِوَجْهِهِ، وَيَدَيْنِ وَإِصْبَعَيْنَ وَكَفّاً وَخِنْصَراً وَإِبْهَاماً وَصَدْراً وَفَخِذَيْنِ وَسَاقَيْنِ وَرِجْلَيْنِ، وَقَالُواْ مَا سَمِعْنَا بِذِكْرِ الرَّأْسِ، وَقَدْ أَخَذُواْ بِالظَّاهِرِ مِنَ الأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ، فَسَمَّوْهَا بِالصِّفَاتِ تَسْمِيَةً مُبْتَدِعَةً، وَلاَ دَلِيلَ لَهُمْ فِي ذَلِكَ مِنَ النَّقْلِ وَلاَ مِنَ الْعَقْلِ، وَلَمْ

---

[280] مقالات الإسلاميين 217

[281] المصدر السابق548/1 وأنظر أيضا 169/1

[282] صهيب السقار التجسيم

[283] من ذلك قول ابن تيمية رحمه الله في أثناء الجواب عن ما حكاه الفخر الرازي عن الحنابلة أنهم يلتزمون الأجزاء والأبعاض: "فإذا كان هذا قوله فمعلوم أن هذا القول الذي حكاه هو قول من يثبت هذه بالمعنى الذي سماه هو أجزاءً وأبعاضاً فتكون هذه صفاتٍ قائمةٌ بنفسها كما هي قائمة بنفسها في الشاهد، كما أن العلم والقدرة قائم بغيره في الغائب والشاهد. لكن لا تقبل التفريق والانفصال كما أن علمه وقدرته لا تقبل الزوال عن ذاته وإن كان المخلوق يمكن مفارقة ما هو قائم به وما هو منه يمكن مفارقة بعض ذلك بعضاً فجواز ذلك على المخلوق لا يقتضي جوازه على الخالق. وقد عُلم أن الخالقَ ليس مماثلاً للمخلوق وأن هذه الصفات وإن كانت أعياناً فليست لحماً ولا عصباً ولا دماً ولا نحو ذلك ولا هي من جنس شيء من المخلوقات." بيان تلبيس الجهمية92/1

وحاصله أنه أثبت المعنى الذي سماه الرازي أبعاضاً واعترف بأنها أعيان قائمة بنفسها لا تقبل التفريق والانفصال عن الذات. وهذا هو عين مذهب المجسمة الهشامية كما سيأتي. فلا تغفل عن نسبة الاشتراك بين الخالق والمخلوق في الاتصاف بهذين النوعين من الصفات. ولا تغفل عن عدم جدوى ترقيع هذا التشبيه بالتفريق بين صفات المخلوق التي تقبل التفريق وصفات الخالق العينية التي تتنزه عن كونها من جنس اللحم والدم. الدكتور صهيب السقار: التجسيم، وأنظر كيف قال ابن تيمية رحمه الله: "وأن هذه الصفات وإن كانت أعيانا"!!

[284] ينظر: ابن قتيبة الدينوري: كتاب تأويل مختلف الحديث: 149-150: طبعة: دار الكتاب العربي-بيروت؛ فإنه على ما يبدو يحتج بالتوراة.

يَلْتَفِتُواْ إِلَى النُّصُوصِ الصَّارِفَةِ عَنِ الظَّوَاهِرِ إِلَى الْمَعَانِي الْوَاجِبَةِ للهِ تَعَالَى وَلاَ إِلَى إِلْغَاءِ مَا تُوجِبُهُ الظَّوَاهِرُ مِنْ صِفَاتِ الْحَدَثِ. وَلَمْ يَقْنَعُوا أَنْ يَقُولُواْ صِفَةَ الْفِعْلِ، **حَتَّى قَالُواْ صِفَةَ ذَاتٍ**، ثُمَّ لَمَّا أَثْبَتُواْ أَنَّهَا صِفَاتٌ قَالُواْ لاَ نَحْمِلُهَا عَلَى تَوْجِيهِ اللُّغَةِ، مِثْلُ يَدِ نِعْمَةٍ وَقُدْرَةٍ، وَلاَ مَجِيء وإِتْيَانَ عَلَى مَعْنَى بَرَّ وَلَطَفَ، وَلاَ سَاقَ عَلَى شِدَّةٍ، بَلْ قَالُواْ نَحْمِلُهَا عَلَى ظَوَاهِرِهَا الْمُتَعَارَفَةِ، **وَالظَّاهِرُ هُوَ الْمَعْهُودُ مِنْ نُعُوتِ الآدَمِيِّينَ**؛ وَالشَّيءُ إِنَّمَا يُحْمَلُ عَلَى حَقِيقَتِهِ إِنْ أَمْكَنَ، فَإِنْ صَرَفَ صَارِفٌ حُمِلَ عَلَى الْمَجَازِ-وَهَذَا فِي عُرْفِ اللُّغَةِ - ثُمَّ يَتَحَرَّجُونَ مِنَ التَّشْبِيهِ، وَيَأْنَفُونَ مِنْ إِضَافَتِهِ إِلَيْهِمْ، وَيَقُولُونَ نَحْنُ أَهْلُ السُّنَّةِ، **وَكَلاَمُهُمْ صَرِيحٌ فِي التَّشْبِيهِ،** وَقَدْ تَبِعَهُمْ خَلَفٌ مِنَ الْعَوَامِّ، وَقَدْ نَصَحْتُ التَّابِعَ وَالْمَتْبُوعَ، وَقُلْتُ لَهُمْ: يَا أَصْحَابَنَا، أَنْتُمْ أَصْحَابُ نَقْلٍ وَاتِّبَاعٍ، وَإِمَامُكُمْ الأَكْبَرُ- أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلَ - رَحِمَهُ اللهُ يَقُولُ وَهُوَ تَحْتَ السِّيَاطِ: كَيْفَ أَقُولُ مَا لَمْ يَقُلْ؛ فَإِيَّاكُمْ أَنْ تَبْتَدِعُوا مِنْ مَذْهَبِهِ مَا لَيْسَ مِنْهُ، ثُمَّ قُلْتُمْ فِي الأَحَادِيثِ تُحْمَلُ عَلَى ظَاهِرِهَا، فَظَاهِرُ الْقَدَمِ الْجَارِحَةُ وَمَنْ قَالَ اسْتَوَى بِذَاتِهِ الْمُقَدَّسَةِ فَقَدْ أَجْرَاهُ سُبْحَانَهُ مَجْرَى الْحِسِّيَّاتِ، وَيَنْبَغِي أَلاَّ يُهْمِلَ مَا يَثْبُتُ بِهِ الأَصْلُ، وَهُوَ الْعَقْلُ، فَإِنَّا بِهِ عَرَفْنَا اللهَ تَعَالَى، وَحَكَمْنَا لَهُ بِالْقِدَمِ، فَلَوْ أَنَّكُم قُلْتُمْ: نَقْرَأُ الأَحَادِيثَ وَنَسْكُتُ، مَا أَنْكَرَ أَحَدٌ عَلَيْكُمْ، وَإِنَّمَا حَمْلُكُمْ إِيَّاهُ عَلَى الظَّاهِرِ قَبِيحٌ، فَلاَ تُدْخِلُواْ فِي مَذْهَبِ هَذَا الرَّجُلِ السَّلَفِيِّ مَا لَيْسَ فِيْهِ"[285].

وتنبيه ابن الجوزي رحمه الله، قصد فيه التحذير من غلو بعض الحنابلة قبله من مثل أبي يعلى الفقيه الحنبلي المتوفى سنة 457 من الهجرة، وكان مثار نقد شديد وجه إليه، حتى قال فيه بعض الحنابلة: "لَقَدْ شَانَ أَبُو يَعْلَى الْحَنَابِلَةَ شَيْناً لاَ يَغْسِلُهُ مَاءُ الْبَحْرِ"[286] ومثله ابن الزغواني المتوفى سنة 527 من الهجرة قال فيه بعض الحنابلة: "إِنَّ فِي أَقْوَالِهِ مِنْ غَرَائِبِ التَّشْبِيهِ مَا يُحَارُ فِيْهِ النَّبِيْهُ"[287] [288].

---

[285]) محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية: 194/1، الفقرة: 244. نقلاً عن دفع التشبيه لابن الجوزي.

[286] محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية: 194/1

[287] محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية: 194/1

[288] مناهج الأدلة لهشام البدراني.

الوجه صفة أم كناية عن الذات؟رأي البيهقي

وقال البيهقي في الاعتقاد: "بَابُ ذِكْرِ آيَاتٍ وَأَخْبَارٍ وَرَدَتْ فِي إِثْبَاتِ صِفَةِ الْوَجْهِ وَالْيَدَيْنِ وَالْعَيْنِ:

باب ذكر آيات وأخبار وردت في إثبات صفة الوجه واليدين والعين وهذه صفات طريق إثباتها السمع، فنثبتها لورود خبر الصادق بها ولا نكيفها.

قال الله تبارك وتعالى: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾، فأضاف الوجه إلى الذات، وأضاف النعت إلى الوجه، فقال: ﴿ذو الجلال والإكرام﴾، ولو كان ذكر الوجه صلة، ولم يكن للذات صفة لقال: ذي الجلال والإكرام، فلما قال: ﴿ذو الجلال والإكرام﴾ علمنا أنه نعت للوجه وهو صفة للذات، وقال الله عز وجل: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديَّ﴾ بتشديد الياء من الإضافة، وذلك تحقيق في التثنية، وفي ذلك منع من حملهما على النعمة أو القدرة؛ لأنه ليس لتخصيص التثنية في نعم الله، ولا في قدرته معنى يصح؛ لأن نعم الله أكثر من أن تحصى؛ ولأنه خرج مخرج التخصيص وتفضيل آدم عليه السلام على إبليس، وحملها على القدرة أو على النعمة يزيل معنى التفضيل؛ لاشتراكهما فيها، ولا يجوز حملها على الماء والطين؛ لأنه لو أراد ذلك لقال: لما خلقت من يدي، كما يقال صغت هذا الكوز من الفضة أو من النحاس، فلما قال: ﴿بيديَّ﴾ علمنا أن المراد بهما غير ذلك، وقال الله عز وجل: ﴿ولتصنع على عيني﴾، وقال: ﴿فإنك بأعيننا﴾" انتهى[289]

الوجه صفة أم كناية عن الذات؟ آراء المفسرين

والتحقيق هنا أن هذه المعاني التي ذكرها الإمام البيهقي عليه واسع رحمة الله محتملة، مرجوحة، وسنثبت أنها مرجوحة بحول الله، وذكر غيره غيرها،

قال ابن عاشور: "ولما كان الوجه هنا بمعنى الذات وصف بـ ﴿ذو الجلال﴾، أي العظمة و ﴿الإكرام﴾، أي المنعم على عباده وإلا فإن الوجه الحقيقي لا يضاف للإكرام في عرف اللغة، وإنما يضاف للإكرام اليد"[290]،

فكما ترى، تعلق الإمام البيهقي رحمه الله رحمة واسعة بذو الجلال، وأنها ليست بذي الجلال، وتعلق ابن عاشور رحمه الله بالإكرام!

وقال الألوسي كلاما راقيا في هذا إذ قال: "﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ أي ذاته عز وجل، والمراد هو سبحانه وتعالى، فالإضافة بيانية وحقيقة الوجه في الشاهد الجارحة واستعماله في الذات مجاز مرسل كاستعمال الأيدي في الأنفس، وهو مجاز شائع، وقيل: أصله الجهة واستعماله في الذات من باب الكناية وتفسيره بالذات هنا مبني على مذهب الخلف القائلين بالتأويل، وتعيين المراد في مثل ذلك دون مذهب السلف، وقد قررناه لك غير مرة فتذكره وعض عليه بالنواجذ"[291]

فالألوسي رحمه الله يقول إن تعيين المراد والمعنى في مثل هذه الآية تعيينا، ليس بمذهب السلف، فالقول بأنه صفة أو تأويله بالذات إنما هي مذاهب الخلف فعض على هذا بالنواجذ،

---

[289]وأولُ من عُرف عنه تسميةُ هذه المضافات بهذه التسمية (أي صفات) هو عبد الله بن كُلاب القطان، أنظر التجسيم للدكتور صهيب السقار، ومر بيانه والحمد لله.

[290]) تفسير ابن عاشور لسورة الرحمن

[291]) تفسير الألوسي لسورة الرحمن

كما وأن حقيقة الوجه اللغوية الجارحة وهو ممنوع، فيبقى أن يكون مجازا مرسلا، **فلا يقال عنه صفة إذ هو مجاز عن الذات**.

وفي تفسير ابن كثير: وقوله: "﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾:إخبار بأنه الدائم الباقي الحي القيوم، الذي تموت الخلائق ولا يموت، كما قال تعالى: ﴿كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [الرحمن: 26، 27]، فعبر بالوجه عن الذات، وهكذا قوله هاهنا: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ أي: إلا إياه"[292].

وقال البغوي: "﴿وَلاَ تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً ءَاخَرَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾، أي إلا هو، وقيل: إلا ملكه"، وقال أبو العالية: "إلا ما أريد به وجهه"،

وقال القرطبي: "﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبّكَ﴾ أي ويبقى الله، فالوجه عبارة عن وجوده وذاته سبحانه، قال الشاعر:

قضى على خلقه المنايا فكل شيء سواه فاني

وهذا الذي ارتضاه المحققون من علمائنا: ابن فورك وأبو المعالي وغيرهم. وقال ابن عباس: الوجه عبارة عنه كما قال: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ﴾ وقال أبو المعالي: وأما الوجه فالمراد به عند معظم أئمتنا وجود الباري تعالى، وهو الذي ارتضاه شيخنا. ومن الدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبّكَ﴾ والموصوف بالبقاء عند تعرض الخلق للفناء وجود الباري تعالى. انتهى"" **وهو كلام رصين**.

وبذلك يثبت أن رأي البيهقي رحمه الله مرجوح مرجوح!

وأما التثنية في قوله: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديَّ﴾ فمن سنن العرب في كلامها: في الاثنين يُعبَّر عنهما مرَّة وبأحدهما مرَّة قال الفرَّاء: تقول العرب: رأيتُ بِعَيني ورأيتُ بِعَينَيَّ، والدّارُ في يَدِي وفي يَدَيَّ. وكلُّ اثنين لا يكاد أحدهما ينفرد فهو على هذا المثال كاليدين والرجلين. قال الفرزدق:

ولو بَخِلَتْ بهِ وَضَنَّتْ * لَكان عَلَيَّ لِلقَدَرِ الخِيارُ

فقال (ضنَّت) بعد قوله يدايَ. وقال الآخر:

وكأنَّ في العَينَينِ حَبَّ قَرَنْفُل * أو سُنْبُلاً كُحِلَتْ به فانهلَّتِ

فقال كُحِلَت به بعد قوله (في العينينِ) وقال به. وقد ذكر القَرَنفُلَ والسُّنْبُلَ. وقال آخر:

إذا ذَكَرَتْ عَيْني الزَّمانَ الذي مَضى بِصَحْراءَ فَلْجٍ ظَلَّتا تَكِفانِ

وقال بعض المحدِّثين:

فَدَتْكَ بِعَيْنَيها المعالي فإنَّها بِمَجْدِكَ والفَضْلِ الشَّهير كَحيلُ

ويقال: وقعت عينه عليه أي عيناه، وفلان حسن الحاجب، أي الحاجبين، وأخذ بيده أي بيديه، وقام على رجله أي رجليه[293].

---

[292]) تفسير ابن كثير

293 كتاب: فقه اللغة وسر العربية للثعالبي

من هنا فمن سنن العرب في كلامها إذا ذكرت اليد، أو اليدين أن تعبر عن اليد باليدين أو العكس، **ولا يتضمن هذا تحديدا بالعدد**، فلا يعود للحجة التي أوردها الإمام البيهقي من قوة دلالة بعد هذا، والله أعلم.

على أن الله تعالى قال وهو أصدق القائلين: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ وقال: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾، وقال تعالى: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾، وكفى بهذه ناقضا لرأيه رحمه الله تعالى.

منهج خطأ، وبدعتان جليتان

والذي اعتبره الامام ابن الجوزي بدعة هو منهج القوم في التعامل مع مسائل الصفات، **وقوله حق**، وكذلك مما لا يصح فعله فعل من يجمع هذه الصفات في صعيد واحد يوحي بأنها أبعاض، فيضعها الباحث في إطار يوحي بأن لله تعالى: "صُورَةً وَوَجْهاً زَائِداً عَلَى الذَّاتِ وَفَماً وَلَهَواتٍ وَأَضْرَاساً، وَأَضْوَاءً لِوَجْهِهِ، وَيَدَيْنِ وَإِصْبَعَيْنَ وَكَفّاً وَخِنْصَراً وَإِبْهَاماً وَصَدْراً وَفَخِذَيْنِ وَسَاقَيْنِ وَرِجْلَيْنِ، وجنبا، وَقَالُواْ مَا سَمِعْنَا بِذِكْرِ الرَّأْسِ" فهذا يعتبر بدعة منكرة، والله تعالى أعلم.

قال الأستاذ صهيب السقار: "وذكر الإمام الأشعري مقالته في التجسيم فقال: "حكي عن أصحاب مقاتل بن سليمان أن الله جسم وأن له جمة[294] وأنه على صورة الإنسان لحم ودم شعر وعظم له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين مصمت، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه. وقالت الفرقة الثانية منهم أصحاب الجواربي مثل ذلك، غير أنه قال أجوف من فيه إلى صدره ومصمت ما سوى ذلك"[295] وقال الشهرستاني "يحكى عن داود أنه قال: أعفوني عن الفرج واللحية، واسألوني عما وراء ذلك فإن في الأخبار ما يثبت ذلك. وقال: **إن معبوده** جسم ولحم ودم ومع ذلك جسم لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء، وكذلك سائر الصفات، وحكي أنه قال هو أجوف من أعلاه إلى صدره مصمت ما سوى ذلك وأن له وفرةً سوداء وله شعر قطط "[296]

[294] قال في العين (جمم) (والجمة الشعر) 27/6، وفي النهاية في غريب الحديث لابن الأثير 300/1 (الجمة من شعر الرأس ما سقط على المنكبين).

[295] مقالات الإسلامين 152.

[296] الملل والنحل105. وأنظر مقالته في التبصير في الدين للاسفرائيني 71 والفصل لابن حزم 139/4 والبدء والتاريخ للمقدسي 140/5 واعتقادات فرق المسلمين للرازي 63. وسير أعلام النبلاء 544/10.

رأي الإمام البزدوي في "صفة" اليد:

قال فخر الإسلام الإمام البزدوي علي بن محمد "إثبات اليد والوجه حق عندنا لكنه معلوم بأصله متشابه بوصفه ولا يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف وإنما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فإنهم ردوا الأصول لجهلهم بالصفات على وجه المعقول فصاروا معطلة ثم قال وأهل السنة والجماعة أثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالنص أي الآيات القطعية والدلالات اليقينية وتوقفوا فيما هو من المتشابه وهو الكيفية ولم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك كما وصف الله تعالى الراسخين في العلم فقال ﴿يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾." انتهى

فالإمام البزدوي يرى إثبات الصفة، والامتناع عن التكييف أو الخوض في المعنى، فهو يثبت ويفوض.

وقال الإمام الزركشي رحمه الله في البرهان في علوم القرآن: "قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ قال السهيلي: اليد في الأصل كالمصدر عبارة عن صفة لموصوف ولذلك مدح سبحانه وتعالى بالأيدي مقرونة مع الإبصار في قوله: ﴿أُولِي الأَيْدِي وَالأَبْصَارِ﴾ ولم يمدحهم بالجوارح لأن المدح إنما يتعلق بالصفات لا بالجواهر قال: وإذا ثبت هذا فصح قول الأشعري: إن اليدين في قوله تعالى: ﴿مَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ صفة ورد بها الشرع ولم يقل إنها في معنى القدرة كما قال المتأخرون من أصحابه ولا بمعنى النعمة ولا قطع بشيء من التأويلات تحرزا منه عن مخالفة السلف وقطع بأنها صفة تحرزا عن مذاهب المشبهة.

فإن قيل: وكيف خوطبوا بما لا يعلمون **إذ اليد بمعنى الصفة لا يعرفونه** ولذلك لم يسأل أحد منهم عن معناها ولا خاف على نفسه توهم التشبيه ولا احتاج إلى شرح وتنبيه وكذلك الكفار لو كان لا يعقل عندهم إلا في الجارحة لتعلقوا بها في دعوى التناقض واحتجوا بها على الرسول ولقالوا: زعمت أن الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ثم تخبر أن له يدا ولما لم ينقل ذلك عن مؤمن ولا كافر علم أن الأمر عندهم كان جليا لا خفاء به لأنها صفة سميت الجارحة بها مجازا ثم استمر المجاز فيها حتى نسيت الحقيقة ورب مجاز كثير استعمل حتى نسي أصله وتركت صفته والذي يلوح من معنى هذه الصفة أنها قريبة من معنى القدرة إلا أنها أخص والقدرة أعم كالمحبة مع الإرادة والمشيئة فاليد أخص من معنى القدرة ولذا كان فيها تشريف لازم"[297]

---

[297]) البرهان في علوم القرآن للزركشي

تركيب لغوي لا كلمات منفردة:

إذن فلدينا رأي بأن **خلع مسمى الصفات على هذه التي حقيقتها اللغوية أنها أعضاء وأجزاء قول مبتدع**، وإنما جيء به من باب المجادلة ليصلح الجدال فيها،

وهنا رأي آخر يقول **بأن اليد في الأصل صفة، وتسمية الجارحة بها هو المجاز**، أي أن حقيقتها اللغوية هي أنها صفة، والمجاز أنها تدل على الجارحة، وهو قول لا دليل عليه من اللغة، وغاية ما استدل عليه الإمام الزركشي رحمه الله هو أن العرب لم تعترض على ظاهر التناقض بين منع التشبيه، وبين القول باليد والوجه، **وهذا كلام غير دقيق البتة**، وقد فصلنا كثيرا في هذا الكتاب في طريقة فهم العرب الأقحاح للغة، والتعبيرات البلاغية التي جاءت هذه الآيات بها، **فسنن العرب في لغاتها لا تفضي إلى فهم الجارحة بشكل من الأشكال**، ولا تفضي إلى تناقض مع آيات التنزيه بشكل من الأشكال، **فالكلمة تأتي في سياق، تفهم من خلاله لا على أساس أنها كلمة منفردة بل على أساس أنها جزء من تعبير له معنى يؤديه**، وقد فصلنا في هذا تفصيلا كبيرا فراجعه في موضعه، وبالتالي فاستدلال الزركشي رحمه الله لا تؤيده الحجة التي ساقها.

على أن استعمال التركيب القرآني من باب وصف الله تعالى، لا شيء فيه، فيقال مثلا أبتغي بعملي هذا وجه الله، ويقال يد الله مع الجماعة، وهكذا، يستعمل هذا الوصف التركيبي كما هو استعمالا شرعيا ولغويا صحيحا في وصف الله تعالى، وإنما الدقة أن الكلمة المنفصلة: أي يد، ووجه، وعين، وما إلى هذا لها حقيقة لغوية تدل على الجارحة، وهي ممنوعة بالاتفاق، فلا أحد يعتد برأيه يقول بالتجسيم أو بالجوارح، والاستعمال الصحيح هو **استعمال تركيب لغوي يفضي إلى معنى مفهوم معروف عند العرب**، كقولك: ﴿فرطت في جنب الله﴾، ويبقى وجه الله، فالمعاني اللغوية سليمة، تعني فرطت في أداء حق الله، ويبقى الله تعالى بعد فناء كل شيء دونه، فلا تجد أي إشكال لدى العرب عند سماعها وقولها واستعمالها في مواضعها، ولا يتبادر إلى ذهنهم شيء من التجسيم أو التناقض مع التنزيه، وستجد في جنبات الكتاب تفصيلات دقيقة كثيرة تجلي هذا الموضوع بشكل أكبر فالتمسها،

ولو رجعت إلى معاجم اللغة، لوجدت مثلا قول ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: "الياء والدال: أصلُ بناء اليَدِ للإنسان وغيره، ويستعار في المِنَّة فيقال: له عليه يدٌ.

ويجمع على الأيادي واليُدِيّ. قال: واليَدُ: القُوَّة، ويجمع على الأيدي. وتصغير اليد يُدَيَّة." انتهى

فليس بصحيح أن أصلها في اللغة أنها صفة! والحمد لله رب العالمين.

مقدمة ضرورية لتوضيح البحث في الحقيقة اللغوية لليد

اعلم يرحمك الله وإيانا، أنه لم يؤثر عن أحد من السلف من الصحابة والتابعين عدّ الألفاظ التي على شاكلة: يد الله، ووجه الله، وما شابهها، من الصفات التي لا بد أن يكون لها كيفية هي مجهولة لنا، وقد مضى خبر أن ابن كلاب هو أول من أطلق عليها اسم الصفات ليصح الجدال فيها نظير من عدها أبعاضا وجسم، وقد تابعه أهل الحديث بعد أن لم يكونوا على هذا الرأي،

كلام يكتب بماء الذهب!

قال ابن قدامة رحمه الله تعالى: " وأما إيماننا بالآيات وأخبار الصفات فإنما هو **إيمان بمجرد الألفاظ** التي لا شك في صحتها ولا ريب في صدقها، وقائلُها أعلم بمعناها فآمنا بها على المعنى الذي أراد ربنا تبارك وتعالى فجمعنا بين الإيمان الواجب **ونفي التشبيه المحرم** ... وأما قوله: هاتوا أخبرونا ما الذي يظهر لكم من معنى هذه الألفاظ الواردة في الصفات؟ فهذا قد تسرع في التجاهل والتعامي كأنه لا يعرف معتقد أهل السنة وقولَهم فيها وقد تربى بين أهلها وعرف أقوالهم فيها وإن كان الله سبحانه وتعالى قد أبكمه وأعمى قلبه إلى هذا الحد بحيث لا يعلم مقالتهم فيها مع معاشرته لهم واطلاعه على كتبهم.. وبين أنه **إذا سألَنا سائل عن معنى هذه الألفاظ قلنا: لا نزيدك على الفاظها زيادة تفيد معنى بل قراءتُها تفسيرها من غير معنى بعينه ولا تفسير بنفسه، ولكن قد علمنا أن لها معنى في الجملة يعلمه المتكلم بها فنحن نؤمن بها بذلك المعنى، ومن كان كذلك كيف يسأل عن معنى وهو يقول لا أعلمه؟"** [298]

وقال شيخ الحنابلة أبو الفضل التميمي في اعتقاد الإمام المبجل ابن حنبل: "(وسئل قبل موته بيوم عن أحاديث الصفات فقال تمرُّ كما جاءت ويُؤْمن بها ولا يرد منه شيءٌ إذا كانت بأسانيد صحاح ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ ومن تكلم في معناها ابتدع ..فهذا وما شاكله محفوظ عنه وما خالف ذلك فكذب عليه وزور)"[299]

اعلم يرحمك الله وإيانا، أننا هنا لا نبتغي أن نثبت أو ننكر أن ﴿يد الله﴾ صفة أو ليست بصفة، على الرغم من أننا نعلم بأن وصف الله تعالى بأي صفة ينبغي أن يكون مستندا إلى دليل قطعي بأنها صفة، لأن ما هو حقيق بأن يصل لدرجة الاعتقاد يجب أن يدل على ما وضع له **على سبيل القطع الخالي من أي معارض**، **ولغة العرب لا تسعف في جعل اليد صفة**، إذا فهمت على الحقيقة، أو أخذت على الظاهر، وإنما هي جارحة، ولكن إذا ما قيل أنه لا ينبغي على الله تعالى أن يكون جسما، ولا يمكن أن يقال يد من باب الجوارح والأعضاء، فيكون موضع الكلمة نسبة إلى الله تعالى موضع الصفة، فتحمل على أنها صفة من هذا الباب، فإن إثباتها بغير أن يخطر بالبال أيا من معاني التجسيم، لا شيء فيه أي لا شيء في التصديق بالصفة هنا، **والرأي الذي نميل إليه هو أن لا نسميها صفة، ولكن من جهة أخرى أن نثبت لله تعالى ما أثبت لنفسه، ونفوض المعنى لله تعالى**. تماما كما قال ابن قدامة قبل قليل في الكلام الذي قلنا بأنه حري بأن يكتب بماء الذهب!

---

298) تحريم النظر في كتب الكلام 59 وأنظر ذم التأويل 11

299) ص 307. وأنظر نحو هذا التصريح عن طائفة من السلف في سنن البيهقي الكبرى 3/3 و شعب الإيمان1/105 والتمهيد لابن عبد البر 148/7 والعلو للعلي الغفار للذهبي 153/1 و 207/1- 209.

على أننا لا نطلب تأويل معنى كلمة يد منفردة عن السياق، وأننا نفوض **معنى هذه الجملة التي فيها إضافة يد إلى الله تعالى**، بالكلية لله تعالى، لا نطلب له معنى، ولا نكيف من حقيقته شيئا، **وفي الوقت نفسه نمنع حمله على أي معنى من المعاني التي يمكن أن تتبادر للذهن**، على قاعدة: كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك، وبالتالي فإننا نحمل على من يطلب معنى هذه الآية من معاجم اللغة، أو من ينزل عليها حقيقتها اللغوية، نحمل عليه حملة شعواء شديدة، لنبين له أنه يجري وراء سراب إذ يطلب لها معنى يمكن لعقله أن يفهمه أو يتخيله، وأنه يخالف سنة العرب في فهم لغاتها بأن يفكك الجملة إلى مفرداتها ويبحث عن معاني المفردات في المعاجم، فهذه ليست سنة العرب في لغاتها وليست سنة القرآن في بيانه.

لقد بينا في فصل المحكم والمتشابه الذي مر، أن هذه الكلمات من المتشابه، وقلنا بأن الله تعالى بين أن الموقف من المتشابه هو موقف التأويل، أي صرف المعنى الظاهر إلى معنى غيره يدل عليه، ولا يمكن أن يكون للمتشابه معنى ظاهرا، فراجع الكلام في موضعه من الضابط الخامس، من المبحث الرابع في كتابنا هذا، والله ولي التوفيق.

أما قولنا ولا نطلب تأويل معنى كلمة يد منفردة عن السياق وأننا نفوض المعنى، فالمقصود أن المعنى الإجمالي للآية ككل يفهم من السياق، والتأويل فيه مذهب محمود **إن كان في ضمن ما اصطلحت عليه العرب في خطابها**، والمذموم فيه هو إيصال أي من المعاني المحتملة الظنية لمرتبة القطع وبناء الاعتقاد عليها فتنبه لهذا جيدا يرحمك الله، فأينما وجدت المعنى الإجمالي في كتابنا هذا فالمقصود منه هو فهم معنى المتشابه بدلالة سياق الآية ككل، ومعنى الآية ككل، **لا معنى الصفة ككلمة مفردة منبتة عن السياق**، إذ إننا في أمثالها نعتبر تلاوتها تفسيرها، ونمرها كما هي من غير خوض في معناها ولا في تفسيرها ولا في تأويلها، هذا فيما يخص ما هو على شاكلة اليد والعين والوجه، ونفوض معناها لقائلها سبحانه فنؤمن بالآية على مراده سبحانه وتعالى

وأعود فأكرر بأنني أمنع أن تكون صفات الله محل إحاطة وعلم من قبل أي بشر، ومن ادعى خلاف ذلك فعليه أن يقف أمام الحجج القاطعة الدامغة التي ستأتيه هنا إن شاء الله تعالى.

إذن: فسياقنا هنا لبيان فساد إمكانية إسقاط أي معنى لما تمثله الحقيقة اللغوية لليد، مما يمكن أن يفضي إلى التشبيه أو التجسيم، أما المعنى الحقيقي لهذه الجملة من الآية فعلمه مفوض إلى قائله، وما كلفنا معاشر البشر شيئا من دركه أو الخوض فيه، وإن من خاض فيه ابتدع، وبالله التوفيق نقول:

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَن نُّؤْمِنَ بِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾

وللرد القاطع على أن هذه الطريقة الزائغة، خذ قوله تعالى في سورة سبأ ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَن نُّؤْمِنَ بِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَلَا **بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ**﴾ فهذه الآية كما الآية السابقة حسب قولهم أثبتت أن للقرآن يدين، فعلينا أن نؤمن بأن للقرآن يدين ولا يجوز تعطيل ذلك لأن هذا من صفات القرآن وهو يتعلق بالعقيدة. ولبيان فساد رأيهم نقول بأن القرآن محسوس قطعا ككتاب وككلام، وقطعا لا توجد له أيدي ولا ما شابه، بل هو كتاب مكتوب مسطور في الصحف والاوراق أو هو كلام مسموع بالآذان من الألسن فلا يوجد يد ولا أيدي له قطعا. أما إذا اخذنا المعنى الاجمالي للآية فنخرج من هذا التناقض والتعارض والزيغ، فيكون المعنى الاجمالي العربي بأن الذي بين يدي القرآن هو ما سبقه من كتب منزلة من الله وهي التوراة والانجيل ولا مجال لقول غير هذا لغة، وهذا مثال قاطع على فساد طريقة الزائغين ومن اتبعهم!

الحقيقة اللغوية لليد

فمثلا هنالك آيات في القرآن تتكلم عن ما اصطلح بعض السابقين على أنه صفات لله تعالى قيل تُشعِرُ ظواهر الفاظها بصفات بالتجسيم، على شاكلة يد الله، ووجهه، وأشباهها كقوله تعالى: ﴿يد الله﴾ و﴿ولتصنع على عيني﴾ و﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾، فهل نقوم بإجراء ظاهر معنى الكلمة اللغوي؟ أم المعنى الحقيقي؟ أم المجازي؟ أم نتأول المعنى؟ أم ما هو الموقف الصحيح من هذه الآيات؟

ومن ناحية أخرى، فكلمة اليد في اللغة أطلقتها العرب أيضا على ما تلازم من معاني وصفات اشتركت اليد فيها، مثل القوة والعطاء والإحسان، فوجدوا أن الطاقة الكامنة في لفظة اليد تؤدي هذه المعاني خير أداء:

لو جئنا إلى لفظة يد في المعجم، وبحثنا عن المعاني المحتملة لها لوجدنا منها:

"اليَدُ: الكَفُّ، وقال أَبو إِسحق: اليَدُ من أَطْراف الأَصابع إِلى الكف،

ويَدُ القَوْسِ: أَعلاها

ويَدُ السيفِ: مَقْبِضُه

واليَدُ: النِّعْمةُ والإِحْسانُ تَصْطَنِعُه والمِنَّةُ والصَّنِيعَةُ، وإِنما سميت يداً لأَنها إِنما تكون بالإِعْطاء والإِعْطاءُ إِنالةٌ باليد

ويدُ الدَّهْر: مَدُّ زمانه. ويدُ الرِّيحِ: سُلْطانُها؛

هذه الصنعة في يَدِ فلان أَي في مِلْكِه،

واليَدُ: القُوَّةُ. وأَيَّدَه الله أَي قَوَّاه. وما لي بفلان يَدانِ أَي طاقةٌ. وفي التنزيل العزيز: ﴿والسَّماءَ بَنَيْنَاها بأَيْدٍ﴾ قال ابن بري: ومنه قول كعب بن سعد الغَنَوِيّ:

فاعمِدْ لِما يَعْلُو فما لكَ بالذي لا تستَطِيعُ من الأُمورِ يَدانِ

وفي التنزيل العزيز: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ وفيه: ﴿بما كسَبَتْ أَيديكم﴾ وقول سيدنا رسولُ الله: «المُسْلِمُون تتَكافَأُ دماؤُهم ويَسْعَى بذمَّتهم أَدْناهم وهم يدٌ على من سِواهم» أَي كَلِمَتُهم واحدة، فبعضُهم يُقوِّي بَعْضاً،

والعرب تقول: ما لي به يَدٌ أَي ما لي به قُوَّة، وما لي به يَدانِ، وما لهم بذلك أَيْدٍ أَي قُوَّةٌ، ولهم أَيْدٍ وأَبْصارُ هم أُولُو الأَيْدي والأَبْصار. واليَدُ: الغِنَى والقُدْرةُ، تقول: لي عليه يَدٌ أَي قُدْرة. ابن الأَعرابي: اليَدُ النِّعْمةُ، واليَدُ القُوَّةُ، واليَدُ القُدْرةُ، واليدُ المِلْكُ، واليَدُ السُّلْطان، واليَدُ الطاعةُ، واليَدُ الجَماعةُ، واليَدُ الأَكْلُ؛" الخ هذا من لسان العرب.

فكما ترى اشتركت هذه المعاني في صفات معينة مع لفظة اليد، فاختارت العرب التعبير عن تلك المعاني باليد، منها الحقيقة ومنها المجاز.

لا شك إذن أن الصلة بين المعنى وبين اللفظ، أكثر من وثيقة، ولا شك أن إطلاق اللفظ على معنى ما، لا بد لوجود اشتراك بين المسمى أي الشيء الذي يراد إطلاق لفظ عليه، وبين ذلك اللفظ المختار لأداء ذلك المعنى.

وهذا الاشتراك كما أسلفنا قد يكون لصفات ذات معينة، أو لصورة تلك الذات التي دفعت العربي لاختيار لفظ يؤدي تلك الصورة أحسن أداء، كمسمى الأفعى مثلا، والثعبان، قال أبو عبد الله محمد بن المعلى الأزدي في كتاب الترقيص:

"حدّثني هارون بن زكريا عن البلعيّ عن أبي حاتم قال: سألت الأصمعي لِمَ سُمّيت مِنًى منى قال: لا أدْري. فلقيت أبا عبيدة فسألته فقال: لم أكن مع آدم حين علَّمه الله الأسماء فأسأله عن اشتقاق الأسماء، فأتيت أبا زيد فسألته. فقال: سمِّيت منى لما يُمْنى فيها من الدّماء.

ذكر الزّجاج في كتابه قال: قولهُم: شجَرتُ فلاناً بالرّمح تأويله جعلته فيه كالغُصْن في الشجرة وقولهم: للحلقوم وما يتصل به شَجْر لأنه مع ما يتصل به كأغصان الشجرة وتشاجر القوم إنما تأويلُه اختلفوا كاختلاف أغصان الشجرة وكل ما تفرّع من هذا الباب فأصله الشجرة. ويروى عن شيبة بن عثمان قال: أتيتُ النبي ﷺ يوم حُنين فإذا العباس آخذ بلجام بَغْلَته قد شجَرَها. قال أبو نصر صاحب الأصمعي معنى قوله: قد شجرها أي رفع رأسها إلى فوق. يقال: شجرَتُ أغصان الشجرة إذا تدلّت فرفعتُها.

والشِّجار مَرْكب يُتَّخذ للشيخ الكبير ومَنْ مَنَعَته العِلّة من الحركة ولم يؤمَن عليه السقوط تشبيهاً بالشجرة الملتفّة والنخل يسمى الشجر قال الشاعر: وأخبث طَلْع طلعكنّ لأهله وأنكر ما خيرت من شَجَرات

والمرعى يقال له الشجر لاختلاف نَبته وشجر الأمر إذا اختلط وشجَرني عن الأمر كذا وكذا معناه صَرَفني وتأويله أنه اختلَف رأيي كاختلاف الشجر والباب واحد وكذلك شجر بينهم فلان أي اختلف بينهم وقد شجر بينهم أمرٌ أي وقع بينهم". انتهى. إذن فهنالك في العربية "أصل" أو "جذر" يؤدي معنى معينا، والألفاظ التي تشتق من هذا الأصل، أو من هذا الجذر، تشترك في صفات معينة معه، جعلت من إطلاق هذا اللفظ عليها مفضيا لإفهام المعنى المتصل بما يؤديه هذا الجذر من معان،

فكما ترى مصدر شَجَرَ دل على معنى معين عند العرب، فاشتقت منه أسماء ناسبت وقائع معينة اشتركت هي والمعنى المستفاد من شجر بشكل ما، فحَسُنَ أن يكون المسمى الذي أطلقته العرب على تلك الحالات أو الذوات أو الأفعال مشتقا من ذلك الأصل اللغوي الدال على ذلك المعنى.

هنالك الفاظ إذا أطلقت أدت معاني صفة على ذات، أو دلالة على ذات، كقولك: ثعبان، شجرة، فإذا أردت صرفها عند إطلاقها عن تلك الذات، كان لا بد من قرينة، أو سياق يفهم منها ما أردته عند إطلاقها، كأن تصف شخصا بأنه أفعى، إذا كان مخاتلا مثلا، وصوليا كما يقال هذه الأيام، أو وصفت شخصا بأنه حرباء، لنفاقه، وتلونه،

إذن: تطلق الألفاظ للدلالة على معناها الحقيقي، وقد يفهم منها تلك الذات التي أطلقت اللفظة للدلالة عليها كالأفعى الحقيقية، أي جنس الأفعى، سواء كانت من نوع الكوبرا أم ذات الجرس، أو تطلق كناية أو مجازا على غيرها بقرينة أو سياق.

كما وتطلق الألفاظ على صفات مشتركة بين أشياء، كقولك العين، أي الجاسوس، أو عين الماء التي يشرب منها، أو الباصرة، وهكذا لاشتراكها كلها في صفات معينة.

تنبه يرحمك الله

إذا أفضى الاشتراك هذا إلى صورة ذات، أو جوهر، أو ماهية، أو جسم...الخ من لوازم المخلوقات، منع اتصاف المولى سبحانه بذلك المعنى، أي لم يفهم من إطلاق ذلك اللفظ أيا من المعاني التي هي ملازمة للأجسام أو للذوات، أو للجواهر، سمها ما شئت، لأن في هذا تشبيه للمولى سبحانه بمخلوقاته، كأن تقول مثلا للمولى عز وجل جسم، لأن من لوازم هذا

الإطلاق على الحقيقة، أن يكون له أبعاد، من طول وعرض وارتفاع، وأعضاء، وهيئة، وما شابه من أعراض هي من لوازم الأجسام، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا[300].

ونفس الأمر إذا أفضى الإطلاق هذا إلى صورة صفة ذات، كالألوان، والحرارة، فأيضا يمتنع لأن هذا فيه تشبيه للمولى عز وجل بمخلوقاته، تعالى عن ذلك علوا كبيرا، وأيضا علاوة على التشبيه، فإنه يجعله سبحانه وتعالى من نوع الممكن الوجود، وهو ما لا يجوز في حق واجب الوجود سبحانه وتعالى.

حقيقة كلام السلفية الوهابية في اعتبار الجوارح صفات

إن تفسير وفهم الألفاظ الواردة في القرآن كاليد والعين والوجه إذا أخذت على ظاهر معناها الحقيقي في اللغة العربية تفيد بأنها جوارح وهذا يفيد التجسيم المحرم، وإذا فسرت بالمعنى المجازي فتكون صفات، على قول لم يقل به السلف، وإنما ابتدأ منذ ابن كلاب، ولذلك اتفقت الفرق الإسلامية على عدم حمل معناها على الظاهر المفضي للتشبيه، بل تفسيرها على أن يثبتوا لله تعالى ما أثبت لنفسه، ففي حالة ما يسمى بالصفات الخبرية، كالوجه واليد، ثمة من جعلها صفات لله تعالى، وهذا اشترك مع من أطلق أم لم يطلق عليها أنها صفات خبرية في إثبات لله ما أثبت لنفسه ورسولُه له، وفي أنها يجب أن لا تحمل على ظاهر معناها في اللغة بسبب تناقضها مع المحكم من آيات الله التي تنفي التشبيه.

وهذا الاعتبار في فهم الجوارح على أنها صفات تأويلٌ برأينا لا يتوافق مع اللغة العربية، ولكنه في المحصلة رأي يتوافق أيضا مع منهج الفرق الإسلامية كالأشاعرة والمعتزلة في تأويل لمعاني الجوارح الواردة في بعض الفاظ القرآن لنفي التجسيم، **ويتوافق مع رأينا في أننا نثبت لله ما أثبت لنفسه بغض النظر عن وصفه بالصفات أم لا.**

وهو من جهة أخرى يشبه منهج المدرسة السلفية الوهابية في إثبات الصفات (أي اعتبارهم للجوارح صفات)، ولكنهم ينظرون للمسألة من زاوية أخرى فيشترطون عدم التأويل وعدم التعطيل.

وهذا يعني أن السلفيين يدعون بأنها صفات (من ناحية لفظية فقط) ولكن تفسيرهم لها ليس جاريا على منهج اللغة في فهم المعاني المجازية، والمدقق في كلامهم يفهم **وكأنهم** يقولون أنها صفات جوارح لذات الله (تقدس الله سبحانه وتعالى عن ذلك)، ثم يزيدون على ذلك بالقول أنه لا يجوز تعطيل الصفات ثم يقومون بالتشنيع على المعطلين، أي يعتبرون قولهم بصفات الجوارح (كاليد والوجه والعين) منعا للتعطيل، ولكن لما كان كلامهم يفضي إلى التشبيه والتجسيم وأرادوا نفي القول بالتجسيم والتشبيه عن أنفسهم وجدوا لذلك مخرجا، بأن يستدركوا قولهم هذا بالقول (على نحو يليق بذات الله).

والملاحظ المدقق في كلامهم في المقولة من غير تأويل ولا تعطيل ولا تشبيه، يتوصل إلى أنهم إنما يريدون بقولهم بعدم التأويل وعدم التعطيل أن يكون مقدمة للهجوم على من يريد الأخذ بالمجاز في القرآن لتأويل ما يتوهم من ظاهر لفظه

---

[300]) من جواب ابن تيمية رحمه الله تعالى للنصارى قوله: (...ولا يُعرف عالم مشهور من علماء المسلمين ولا طائفة مشهورة من طوائفهم يطلقون العبارة التي حكوها عن المسلمين حيث قالوا عنهم إنهم يقولون إن لله عينين يبصر بهما ويدين يبسطهما وساقاً ووجهاً يوليه إلى كل مكان وجنباً، ولكن هؤلاء ركبوا من ألفاظ القرآن بسوء تصرفهم وفهمهم تركيباً زعموا أن المسلمين يطلقونه. وليس في القرآن ما يدل ظاهره على ما ذكروه فإن الله تعالى قال في كتابه: ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾ واليهود أرادوا بقولهم يد الله مغلولة أنه بخيل فكذبهم الله في ذلك وبين أنه جواد لا يبخل فأخبر أن يديه مبسوطتان كما قال ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسورا﴾. فبسط اليدين المراد به الجواد والعطاء، ليس المراد ما توهموه من بسط مجرد ولما كان العطاء باليد يكون ببسطها صار من المعروف في اللغة التعبير ببسط اليد عن العطاء) الجواب الصحيح 4 /412

الجوارح، فكأن السلفيين يريدون القول بأن من يريد تأويل يد الله بأنها القدرة أو غيرها من المعاني فهو مؤول وهذا يفضي إلى التعطيل، وبالتالي هذا منهج غير إسلامي وأصحابه هم المعطلة.

ولكن المدقق يرى فيه تحريفا للموضوع باتجاه تصويب الأسلحة على التأويل والتعطيل وتناسي ما يفضي إليه من التجسيم والتشبيه، وكلامهم هذا إذا أخذ على ظاهر اللغة وحقيقة الألفاظ في اللغة فهو يعني بعبارة أخرى عدم اعتبار الجوارح صفات، بل يجب اعتبارها جوارح من غير تأويل ولا تعطيل. ولما كان منهجهم الحرفي النصوصي الظاهري هذا يفضي حتما إلى التشبيه والتجسيم حسب اللغة العربية استدركوا بالقول من غير تشبيه ولا تجسيم وبقولهم: على نحو يليق بذات الله.

هذا الكلام المعبر عن منهجيتهم السلفية الظاهرية في فهم الصفات المتشابهة فعلا محير ومربك لهم ولغير المدقق، ويظهر فيه التناقض جليا وواضحا سواء مع اللغة أو العقل أو مع المحكم من نصوص الشريعة.

فمن لا يدقق في كلامهم يظهر له أن كلامهم سليم ويتوافق مع الشرع ولكنه يبقى متحيرا من طريقة صياغة الكلام ولا يستطيع رؤية أين الخلل فيه.

ولو انعمنا النظر في كلامهم وشطبنا كلمة صفة وصفات من كلامهم فسيظهر الأمر على حقيقته كالتالي: أن الجوارح التي نسبها الله لنفسه ليست صفات وأنها جوارح على الحقيقة كما في ظاهر النصوص، وهذا الفهم فهموه من خلال شروط معينة وضعوها وهي أنه لا يجوز تأويل معناها (نفي المجاز) ولا يجوز تعطيلها، ولكن هذه الجوارح -في نفس الوقت- لا تشبه جوارح المخلوقات وكيفيتها وهي جوارح على نحو يليق بذات الله.

فترى أن هناك تلاعبا في الألفاظ والمصطلحات وتلبيسا على الناس في هذه القضية من قبل المدرسة السلفية، فلا يجب إدخال بحثهم هذا تحت مسمى الصفات، لأن نفي المجاز يعني حمل اللفظ على حقيقته اللغوية. لذلك فالأدق في منهجهم هو عدم اعتبار الجوارح صفات بل يجب تقسيم البحث إلى الايمان باسماء الله وبصفات الله وبجوارح الله (تعالى الله سبحانه عن ذلك).

يحتج السلفية في إثبات صفات الوجه واليد بأن الله تعالى إذ نفى مشابهة المخلوقات أتبع النفي بإثبات أنه السميع البصير، فكما نعلم أن الانسان قد يكون سميعا وبصيرا، وهذا لا يعني تشبيها بالله، فكذلك لله يد ووجه كما للانسان يد ووجه ولكن صفات الله لا تشبه صفات المخلوقات، لذلك لنقض هذه الفكرة نقول:

إذا أفضى الاشتراك إلى صورة صفة فعل فهل يشتركان في المعنى؟

أما إذا أفضى الاشتراك هذا إلى صورة صفات فعل، كأن يرحم، أو يبصر، أو يسمع، أو يرزق، فإنه لا شبه ولا تشبيه، فالسميع لا يشبه بحال صورة فعل الانسان إذ يسمع، وقد استفضنا في نقض هذا كثيرا من قبل، والعليم ليس يشبه صورة فعل الانسان إذ يعلم،

ومثال ذلك أن الله أثبت في كتابه لنفسه صفة العلم، وأنه يعلم، فلا بد من القطع بوجود هذه الصفة، ولما أخبرنا الله تعالى بأننا لا نحيط بشيء من علمه إلا بما شاء، وبأننا لا نحيط به علما، ولما نظرنا في واقع أنفسنا، ولم نعهد تعريفا بمعنى علوم البشر، إلا ورأينا أن العلم لدينا يكون مسبوقا بالجهل، وأنه يتحصل بطريقة معينة، وأنه يجب أن يتعدى

مرحلة التكذيب فالشك فالظن، ليصل إلى الجزم والاعتقاد، وأنه يتم من خلال الأدلة والعلامات، أو من خلال الحواس، ولا بد أن يتم بأن يطابق الواقع، باستعمال الدليل، والعلم يحصل بوصول العقل إلى تصور الواقع، ومن ثم تنقضي مرحلة التصور ليدخل العقل في مرحلة التصديق، ثم إنه يوصل إلى حصول المثال في القلب أو العقل بمطابقة صورة الواقع للصورة الذهنية الموجودة في الدماغ، ليصل إلى **إدراك حقيقة الشيء**، وأضع خطا تحت كلمة إدراك ليحصل التفكر في شدة الفرق بين معنى العلم عند الله وبين معناه عند البشر، أو يحصل بالربط بين فكرة وفكرة، أو بالتحليل أو بتقديم المقدمات وبناء النتائج عليها، وقد يظن نفسه علم ويتبين له خطأ ما وصل إليه، فكانت تلك المعاني مستحيلة على الله تعالى، وهي ما نعرفه نحن البشر عن معنى العلم لغة أو اصطلاحا أو وصفا لواقع العلم، فلم يكن لنا أن نخوض في معنى العلم الخاص بالله تعالى، ولكننا في الوقت نفسه نعلم أن الله إذ يصف نفسه بأنه يعلم، فإننا نفهم فهما إجماليا معنى أنه يعلم،

من هذا كله يتبين أن اشتراك الانسان في صورة فعل العلم، مع صفة الله تعالى بأنه يعلم، أو أنه عليم، ليس فيه إلا الاشتراك في اللفظة، دون أي شبه في الو اقع.

وفي الحالتين الفيصل هو أن المعنى المراد من الصفة موجود، ولكنه قد يخفى علينا فلا يجوز لنا أن نلتمسه إلا من دليل قطعي، كمعنى السميع، ومعنى يد، ومعنى الرحمن، ومعنى النزول ومعنى الاستواء، مع التسليم بمعرفتنا بمعان إجمالية تفهم من سياق الآية أو الحديث، لا نتجاوزها في الخوض في المسألة، والمهم أن هذه المعاني تختلف عما تتضمنه معاني الصفات المشابهة لها عند البشر كالسميع واليد والعلم وغيرها، على قاعدة كل ما يخطر ببالك فالله تعالى خلاف ذلك، ومثله أيضا صفات الفعل، فالنزول ليس على شاكلة الانتقال من مكان لمكان[301]، وهكذا المعنى بالضرورة مخالف لمعنى الصفة النظيرة لها عند غير الله،

فنحن لا ننفي وجود المعنى الإجمالي ولكننا نمنع تلمس المعنى التفصيلي والبحث عنه إلا من أصل قطعي، وذلك لما مضى من بيان سابق، وراجع بالتفصيل فصل: ماذا نعني بالفهم الإجمالي للصفات؟

إذن، ليكن واضحا في ذهنك العلاقة الوثيقة بين الاسم واشتقاقه في اللغة من مصدر يدل على معنى معين،

وأن العلاقة بين الاسم والأصل أي المصدر قد تخفى، أو قد تكون واضحة، وقد يتقارب مسميان مشتقان من أصل واحد ويختلفان في الصورة الذهنية (أي المعنى) التي يمثلانها،

وكمثال على ذلك: شَجَرَ البغلة، أُخِذَ من تصوُّرِ واقعِ ارتفاع وشموخ الشجرة للأعلى، بينما شَجَرَ بالرمح اشتقت من تصور واقع التشعب والتفرع لأغصان الشجرة،

الاشتراك في اللفظ لا يفضي إلى الاشتراك في المعنى: السميع مثالا:

وسنستفيد من هذا التأصيل لفهم العلاقة بين صفات المولى عز وجل وصفات البشر التي تشابهها في اللفظ، ولكن هذه المشابهة لا تقتضي الشبه في المعنى، أو أن يكون لها كيفية ككيفية هذه الصفات عند البشر، كقولهم يمكن تسمية

[301]) راجع الإرشاد للجويني ص 155-165 قال:

ومن الدليل على أن النزول ليس من شرطه الانتقال إطلاق النزول مضافا إلى القرآن مع العلم باستحالة انتقال الكلام كما سبق.

الإنسان بالرحيم، وكصفة السميع والبصير والعليم، تقول إنسان سميع، وبصير، وتقول عن الله ﴿وهو السميع البصير﴾، تشابه الألفاظ لا يقتضي تشابه الصفات، لأن الله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾

من ذلك أن معنى صفة سمع عند الإنسان، أو صفة أن الإنسان سميع تقتضي وصول موجات صوتية من مصدر الصوت بترددات تقع في إطار ما يمكن للجهاز السمعي لديه التعامل معه، فينقل الجهاز السمعي هذه الأصوات للدماغ، فيقوم بتحليلها وقياسها على ما لديه من معلومات ليصدر الحكم بطبيعة ما سمعه، والسمع في اللغة الأذن، هذه حقيقته اللغوية.

والإنسان يسمع محتاجا لآلة سمع، ولجهاز سمعي،[302]، مكون من أعضاء كل منها يؤدي وظائف معينة، وترد إليه الأصوات على هيئة موجات، لها ترددات معينة، يستطيع سماع بعضها ولا يستطيع سماع غيرها إن كان طول موجاتها في مجال خارج ما تستطيع أذنه سماعه، ويخضع في هذا كله لقوانين المكان والزمان، فيسمع الإنسان بعد صدور الصوت، ويفرغ سمعه بانتهاء المتكلم من الكلام، ويسمع الصوت الخافت بخفوت، وتصل الأصوات للدماغ ليقوم بتحليلها وهكذا يحصل السمع، وعملية السمع هذه تحتاج إلى علة وفاعل، ولا يمكن أن نقول بأن صفة السميع عند الحق سبحانه وتعالى تشبه شيئا من هذا كله، فأبسط ما فيها أن واجب الوجود مستغن عن العلة والفاعل، ولا يمكن أن نتصور لها كيفية، بل حتى أن نقول بحقها: لها كيفيات[(303)]، أي كيف[304]، ولا يجوز أن نخوض في معناها لأننا ببساطة لا نمتلك معلومات عن تلك الصفة فوق ما أخبرنا به المولى عز وجل بالنص القطعي الثبوت القطعي الدلالة، وقد أخبرنا الله تعالى أنه سَمِعَ وأنه يسمع، وأنه سميع، فنؤمن بما أعلمنا به رب العزة سبحانه، من غير خوض فيه، ولا محاولة لقياسه على ما نعرف من معان عند

---

[302]) قال الرازي في مفاتيح الغيب: "أحدها: أنه منزه في أفعاله عن التعب والنصب قال تعالى ﴿وما مسنا من لغوب﴾ [ق: 38] وثانيها أن لا يحتاج في فعله إلى الآلات والأدوات وتقدم المادة والمدة قال تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [النحل: 40] وثالثها أنه لا تفاوت في قدرته بين فعل الكثير والقليل قال تعالى: ﴿وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب﴾ [النحل: 77] ورابعها نفي انتهاء القدرة وحصول الفقر قال تعالى: ﴿لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء﴾ [آل عمران: 181]"

[303]) "الكيفية لغة لفظ ينسب إلى كيف التي يسأل بها عن الحال، والكيف اصطلاحاً: هيأة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته. فقوله هيأة يشمل الأعراض كلها وقوله قارة في الشيء احتراز عن الهيأة غير القارة كالحركة والزمان والفعل والإنفعال وقوله لا يقتضي قسمة يخرج الكم وقوله ولا نسبة يخرج باقي الأعراض النسبية. وقوله لذاته ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة أو النسبة بواسطة اقتضاء محلها بذاك. وهي أربعة أنواع الأول الكيفيات المحسوسة فهي إما راسخة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر وتسمى انفعاليات، وإما غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجه وتسمى انفعالات لكونها أسباباً لانفعالات النفس. والثانية الكيفيات النفسانية(المختصة بذوات الأنفس) وهي أيضا إما راسخة كصناعة الكتابة للمتدرب فيها وتسمى ملكات أو غير راسخة كالكتابة لغير المتدرب وتسمى حالات. والثالثة الكيفيات المختصة بالكميات وهي إما أن تكون مختصة بالكميات المتصلة كالتثليث والتربيع والاستقامة والانحناء أو المنفصلة كالزوجية والفردية. والرابعة الكيفيات الاستعدادية وهي إما أن تكون استعداداً نحو القبول كاللين أو نحو اللاقبولى كالصلابة". "أنظر التعريفات 241 والتعاريف للمناوي 614وكشاف الاصطلاحات للتهانوي 1395/2." عن التجسيم للدكتور صهيب السقار.

[304]) ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾، ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ قال البيهقي في الأسماء والصفات: أخبرنا محمد بن عبد الله الحافظ، قال: هذه نسخة الكتاب الذي أملاه الشيخ أبو بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب في مذهب أهل السنة فيما جرى بين محمد بن إسحاق بن خزيمة وبين أصحابه، فذكرها وذكر فيها: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ بلا كيف، والآثار عن السلف في مثل هذا كثيرة وعلى هذه الطريق يدل مذهب الشافعي رضي الله عنه، وإليها ذهب أحمد بن حنبل والحسين بن الفضل البجلي. ومن المتأخرين أبو سليمان الخطابي.

المخلوقات، ويجب أن ننزهه عن مشابهة المخلوقات في كل صفاته، دون تعطيل لصفة أنه سميع أو أنه سَمِعَ، ولكن عدم التعطيل لا يعني بحال إثبات المشابهة، أو الدخول في استقصاء المعاني.

فكما ترى، قد يتصف العبد بشيء من معاني الأسماء، كالرحيم والسميع، ولكن إطلاق الاسم عليه على وجه يباين إطلاقه على الله عز وجل، وحظ العبد من معنى هذا الاسم، مباين لمعناه في حق الله عز وجل، وتحصل متعلقات المعنى للعبد على وجه شديد الاختلاف عما يليق بالرب سبحانه، وتبقى معاني الاسم المتعلقة بالعبد في إطار كونه محتاجا عاجزا ناقصا، ومعانيها في حق الرب سبحانه في إطار كونه مستغنيا قادرا كاملا، والأهم من هذا كله، أن صفات المولى عز وجل صفات ألوهية، وربوبية، وصفات ما دونه في إطار العبودية والخضوع، فهيهات أن يشبه هذا ذاك في شيء، وإن اتفق إطلاق الاسم، ولكن الحقيقة متباينة.

وترد هنا شبهة إعمال الحقيقة اللغوية، ومسألة أن القرآن الكريم بلسان عربي مبين، أي أنه مُفْهِمٌ واضح بَيّنٌ، فالمعنى إذن يؤخذ من اللغة، والحقيقة اللغوية للسمع كما في المعاجم هي كما يلي:

في اللسان: "السَّمْعُ حِسُّ الأُذن، والسمع: الأذن، قال الأَزهري: والعجب من قوم فسَّروا السميعَ بمعنى الـمُسْمِع فِراراً من وصف الله بأَن له سَمْعاً، وقد ذكر الله الفعل في غير موضع من كتابه، فهو سَمِيعٌ ذو سَمْعٍ[305] بلا تَكيِيفٍ ولا تشبيه بالسمع من خلقه ولا سمْعُهُ كسمْعِ خلقه، ونحن نصف الله بما وصف به نفسه بلا تحديد ولا تكييف، قال: ولست أُنكر في كلام العرب أَن يكون السميع سامِعاً ويكون مُسْمِعاً، وقد قال عمرو بن معدي كرب: أَمِنْ رَيْحانةَ الدَّاعِي السَّمِيعُ يُؤَرِّقُني، وأَصحابي هُجُوعُ؟ فهو في هذا البيت بمعنى الـمُسْمِع وهو شاذّ، والظاهر الأَكثر من كلام العرب أَن يكون السميعُ بمعنى السامِعِ مثل علِيمٍ وعالِم وقدِير وقادِرٍ". انتهى

---

305) ورد في كتاب الحيدة والاعتذار للإمام عبد العزيز الكناني: "ثم أقبل عليَّ المأمون فقال: يا عبد العزيز تقول إن الله عالم. فقلت: نعم يا أمير المؤمنين، قال: فتقول: إن الله سميع بصير. قال: قلت: نعم يا أمير المؤمنين. قال: فتقول إن لله سمعاً وبصراً. كما قلت إن له علم، فقلت، لا أطلق هذا هكذا يا أمير المؤمنين. فقال: أي فرق بين هذين؟ فأقبل بشر يقول: يا أمير المؤمنين يا أفقه الناس، ويا أعلم الناس يقول الله عز وجل: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾. قال عبد العزيز: فقلت: يا أمير المؤمنين قد قدمت إليك فيما احتججت به إن على الناس كلهم جميعا أن يثبتوا ما أثبت الله، وينفوا ما نفى الله، ويمسكوا عما أمسك الله عنه، فأخبرنا الله عز وجل أن له علما بقوله: ﴿فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أُنزِلِ بِعِلْمِ اللّهِ﴾ فقلت: إن له علماً كما قال: وأخبرنا إنه سميع بصير بقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ فقلت: إنه سميع بصير كما قال. ولم يخبرنا أن له سمعاً وبصراً، فقلت كما قال؛ وأمسكت عند إمساكه. فأقبل عليهم المأمون فقال: ما هو مشبه فلا تكذبوا عليه". انتهى قول الكناني رحمه الله، وأما ما روى الإمام أحمد والبخاري تعليقاً في كتاب التوحيد 372/13: عن عائشة رضي الله عنها قالت: الحمد لله الذي وسع سمْعُهُ الأصوات لقد جاءت المجادلة إلى النبي ρ تكلمه وأنا في ناحية من البيت ما أسمع ما تقول، فأنزل الله عز وجل ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ وقد أورد ابن كثير هذا الخبر في تفسير الآية 60/8. فهذا علاوة على أنه قول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، فهو من أخبار الآحاد، وموضوعنا هنا اعتقاد في جنب الله سبحانه وتعالى، وقد قرر الأصوليون والعلماء من سلف هذه الأمة أن العقيدة لا يجوز أن تبنى على الظن، وخبر الآحاد ظني.. فإن قيل لا يقول الصحابي في مثل تلك المواضع إلا عن علم، فهو مرفوع، نقول بأن بينه وبين التواتر خرط القتاد. فالذي أذهب إليه هو التوقف عند حدود ما ورد بالنص القطعي الثبوت القطعي الدلالة في حق الله سبحانه وتعالى إذا كان موضوعنا الاعتقاد، والمهم هنا فيما يخص موضوعنا أن معنى السميع عند الإنسان يقتضي وجود صفة السمع، والبصير لوجود البصر، ولما لم يخبرنا الله تعالى أن له سمعا وبصرا، لم يكن لنا أن نتجرأ فنثبتها له، ولا أن نخوض فيها بحثا عقليا، لأنها في المغيبات، فلو كان المعنى هو هو، عند البشر وعند الله تعالى لما كان لنا أن نتوقف، ولكن لأن المعنى متباين، ولا سبيل إلى الوصول إليه إلا بالقطع، كان التوقف، ومنع قياس الله على الشاهد، كان هو المنهج السليم في التعامل مع الصفات فتأمل وتنبه يرحمك الله.

وفي معجم مقاييس اللغة: "السين والميم والعين أصلٌ واحدٌ، وهو إيناسُ الشيء بالأُذُن، من النّاس وكلِّ ذي أُذُن". انتهى.

فإذا أدركنا هذا قلنا أن الله تعالى منزه عن الجوارح والأعضاء، وأنه سبحانه أعلمنا أنه سمع ويسمع، ولم يأمرنا أن نؤمن بكيفية، ولا أن نخوض في معنى ذلك، ومع ذلك فقد أعلمنا بالنصوص القطعية أننا يجب أن ننزهه عن مشابهة المخلوقات، وبالتالي فنثبت لله تعالى ما أثبت لنفسه ونتوقف لا نتقدم خطوة للأمام، لمحدودية عقلنا عن الإحاطة بذات الله تعالى أو بصفاته، وأما القول بأن القرآن مبين، فهو قول حق، والمهم هنا أن نفهم ما طلب منا القرآن الايمان به، والخوض فيه، فهو أعلمنا بشكل قطعي أن الله تعالى يسمع، ولم يعلمنا بأن ذلك يتم من خلال كيفية، ولا طلب منا أن نخوض في تأويل أو تفسير ذلك الأمر، بل على العكس من ذلك، طلب منا بشكل قطعي أن ننزه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات، فيكون بيان القرآن في حدود ما خاطبنا به، **ونكون قد عدونا إذا تجاوزنا ذلك وأطلقنا لأنفسنا العنان للتفكير في شيء من ذات الله تبارك وتعالى أو صفاته**،

وأما القول بأن القرآن مبين، وخاطبنا بما نعقل، ونفهم، وأن له سمعا يليق به، ويدا تليق به، نُعْمِلُ حقيقتها اللغوية، ونمنع المجاز عنها، ونفهم معناها، ونفوض كيفيتها إلى الله، ونتعلق بلفظ "على نحو يليق به" **فهو إيغال في البعد عن البيان**، ينقل المرء من المعنى الإجمالي إلى الدخول في تناقض إشكالية: البيان من خلال الربط بالمجهول، كمن يفر من الرمضاء إلى النار.

صحيح أن ذات الله وصفاته تليق به عز وجل، ولكن أن ندعي أننا نعرف معناها، ونفوض كيفيتها إلى الله تعالى متسترين بغطاء إطلاق عبارات غامضة، كقولنا: لله صفات تليق به، معناها هو ما تمثله الحقيقة اللغوية، ولكنها مع ذلك لها كيفيات لا ندركها، **هذا هو التناقض**، لأن الحقيقة اللغوية إذا أُعْمِلت كما هي، أي أصل ما وضع اللفظ له من معنى، لا تسعف في منع تشبيه الخالق بالمخلوق، ولا في منع التجسيم عنه، تعالى الله عنه علوا كبيرا.

وليكن واضحا في ذهنك أن الاسم، سواء أكان عَلَماً أم كان صِفَةً، يمثل الصورة الذهنية لواقع ما عبرت عنه العرب بهذه المسميات، فإن تأتّى أن ندرك هذه الصورة الذهنية أدركنا المعنى، وإن لم نستطع، فالفهم الإجمالي لما يمثله هذا اللفظ في سياق الكلام، أو على طريقة ما تعارفت العرب من فنون الخطابة والبلاغة، هو الذي يفسره، وللتوضيح نقول: لفهم معنى الضماضم، لا بد من تصور صورة أسد يضم فريسته إليه ليأكلها، فإذ لم يتأت تصور صفة متعلقة بالله تعالى، لعدم مشابهتها شيئا مما نعرفه، **فإن عجزنا عن التصور يلزمنا أن نقف محدودين بحدود عجزنا هذا لا نتعداه**، وسنفصل بعد قليل إن شاء الله في هذا.

﴿والله الغني وأنتم الفقراء﴾ [محمد: 38]، تظهر هذه الآية شدة البون بين معنى صفة الغنى عند الله تعالى وصفته عند غيره من المخلوقات. "لأن كونه غنيا أنه لا يحتاج في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته السلبية إلى شيء غيره"[306]

---

[306] مفاتيح الغيب للرازي

وقد أشار الصدّيق الأكبر أبو بكر رضي الله عنه إلى هذا حيث قال: "العجز عن درك الإدراك إدراك"، بل فوق ذلك ما قاله سيد البشر صلوات ربي وسلامه عليه حيث قال: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»، رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة وأحمد.

وفي حديث ابن عباس: «تَفَكَّرُواْ فِي كُلِّ شَيْءٍ وَلاَ تَفَكَّرُواْ فِي ذَاتِ اللهِ» موقوف وسندهُ جيد[307]

وقال رب العزة سبحانه: ﴿وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ (13)﴾ الرعد

وأما المعنى الإجمالي لمادة سمع، فنفهمه في ضمن السياق في الآيات، من اللغة العربية فهما إجماليا، نُعمل فيه قاعدة تواضع عليها كبار علماء السلف وهي: أَمِرُّوها كما هي.

من أقوال أهل العلم في أن المعاني غير مشتركة:

قال الحافظ ابن حجر في الفتح: "وقال إسحاق بن راهويه إنما يكون التشبيه لو قيل: يد كيد وسمع كسمع"[308]

قال الإمام البيهقي: "أخبرنا أبو عثمان، حَدَّثَنَا أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم العدل، حَدَّثَنَا محبوب بن عبد الرحمن القاضي، حَدَّثَنَا جدي أبو بكر محمد بن أحمد بن محبوب، حَدَّثَنَا أحمد بن حيويه، حدثنا أبو عبد الرحمن العتكي، حَدَّثَنَا محمد بن سلام، قال: سألت عبد الله بن المبارك. فذكر حكاية قال فيها: فقال الرجل يا أبا عبد الرحمن، كيف ينزل؟ فقال عبد الله بن المبارك: "كدخاي كارخويش كن ينزل كيف يشاء" قال أبو سليمان رحمه الله: وإنما ينكر هذا وما أشبهه من الحديث من يقيس الأمور في ذلك بما يشاهده من النزول الذي هو نزلة من أعلى إلى أسفل، وانتقال من فوق إلى تحت، وهذا صفة الأجسام والأشباح، فأما نزول من لا يستولي عليه صفات الأجسام فإن هذه المعاني غير متوهمة فيه، وإنما هو خبر عن قدرته ورأفته بعباده، وعطفه عليهم واستجابته دعائهم ومغفرته لهم، يفعل ما يشاء، لا يتوجه على صفاته كيفية، ولا على أفعاله كمية، سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾".[309]

وقال أبو سليمان رحمه الله في معالم السنن: "وهذا من العلم الذي أمرنا أن نؤمن بظاهره. وأن لا نكشف عن باطنه، وهو من جملة المتشابه الذي ذكره الله تعالى في كتابه فقال: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ الآية فالمحكم منه يقع به العلم الحقيقي والعمل، والمتشابه يقع به الإيمان والعلم الظاهر، ويوكل باطنه إلى الله عز وجل، وهو معنى قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ وإنما حظ الراسخين أن يقولوا ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾[310]. وكذلك ما جاء من هذا الباب في القرآن كقوله عز وجل: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر﴾"[311].

---

307) فتح الباري شرح صحيح البخاري: كتاب التوحيد: باب(14) حديث (7402) 13/ 472، وينظر مناهج الأدلة في بحث أسماء الله وصفاته للأستاذ هشام البدراني.

308) فتح الباري

309) الأسماء والصفات للبيهقي

310) سبق الكلام عن هذه الآيات المتشابهات وعلم الراسخين في العلم بتأويلها فراجعه.

311) الأسماء والصفات للإمام البيهقي، قال الجصاص في أحكام القرآن: وقوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة﴾ هذا من المتشابه الذي أمرنا الله برده إلى المحكم في قوله: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه

قَالَ الْحَلِيمِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي مَعْنَى الْعَظِيمِ: "إِنَّهُ الَّذِي لا يُمْكِنُ الامْتِنَاعُ عَلَيْهِ بِالإِطْلاقِ، وَلأَنَّ عَظِيمَ الْقَوْمِ إِنَّمَا يَكُونُ مَالِكَ أُمُورِهِمُ الَّذِي لا يَقْدِرُونَ عَلَى مُقَاوَمَتِهِ وَمُخَالَفَةِ أَمْرِهِ، إلاَّ أَنَّهُ وَإِنْ كَانَ كَذَلِكَ مَاهِيَّتُهُ، فَقَدْ يَلْحَقُهُ الْعَجْزُ بِآفَاتٍ تَدْخُلُ عَلَيْهِ فِيمَا بِيَدِهِ فَيُوهِنُهُ وَيُضْعِفُهُ حَتَّى يُسْتَطَاعَ مُقَاوَمَتُهُ، بَلْ قَهْرُهُ وَإِبْطَالُهُ، وَاللَّهُ تَعَالَى جَلَّ ثَنَاؤُهُ قَادِرٌ لا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ، وَلا يُمْكِنُ أَنْ يُعْصَى كُرْهًا أَوْ يُخَالَفَ أَمْرُهُ قَهْرًا، فَهُوَ الْعَظِيمُ إِذًا حَقًّا وَصِدْقًا، وَكَانَ هَذَا الاسْمُ لِمَنْ دُونَهُ مَجَازًا".

قَالَ أَبُو سُلَيْمَانَ الْخَطَّابِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: "الْعَظِيمُ هُوَ ذُو الْعَظَمَةِ وَالْجَلالِ وَمَعْنَاهُ يَنْصَرِفُ إِلَى عِظَمِ الشَّانِ وَجَلالَةِ الْقَدْرِ، دُونَ الْعَظِيمِ الَّذِي هُوَ مِنْ نُعُوتِ الأَجْسَامِ"[312]

قال أبو حامد الغزالي: "أفَتَرى أن من قال: إن الله عز وجل موجود لا في محل، وأنه سميع بصير عالم متكلم حي قادر فاعل والإنسان أيضا كذلك، فقد شبه وأثبت المثل؟ هيهات!، ليس الأمر كذلك، ولو كان كذلك لكان الخلق كلهم مشبهة، إذ لا أقل من إثبات المشاركة في الوجود، وهو موهم للمشابهة. بل المماثلة عبارة عن المشاركة في النوع والماهية،

والفرس وإن كان بالغا في الكياسة، لا يكون مثل الإنسان، لأنه مخالف له بالنوع، وإنما يشبهه بالكياسة التي هي عارضة، خارجة عن الماهية المقوّمة لذات الإنسانية.

والخاصية الإلهية أنه الموجود الواجب الوجود بذاته.... فكون العبد رحيما صبوار شكورا لا يوجب المماثلة، ككونه سميعا بصيرا عالما قادرا حيا فاعلا، بل أقول: الخاصية الإلهية ليس إلا لله تعالى ولا يعرفها إلا الله،... فإذا: الحق ما قاله الجنيد رحمه الله: حيث قال: لا يعرف الله إلا الله".[313]

منه﴾ وإنما كان متشابها لاحتماله حقيقة اللفظ، وإتيان الله واحتماله أن يريد أمر الله ودليل آياته، كقوله في موضع آخر: ﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك﴾ فجميع هذه الآيات المتشابهة محمولة على ما بينه في قوله ﴿أو يأتي ربك﴾ لأن الله تعالى لا يجوز عليه الإتيان ولا المجيء ولا الانتقال ولا الزوال؛ لأن ذلك من صفات الأجسام ودلالات الحدث. وقال تعالى في آية محكمة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وجعل إبراهيم عليه السلام ما شهده من حركات النجوم وانتقالها وزوالها دليلا على حدوثها، واحتج به على قومه، فقال الله عز وجل: ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه﴾ يعني في حدث الكواكب، والأجسام؛ تعالى الله عن قول المشبهة علوا كبيرا. فإن قيل: فهل يجوز أن يقال: ﴿جاء ربك﴾ بمعنى جاء كتابه، أو جاء رسوله، أو ما جرى مجرى ذلك؟ قيل له: هذا مجاز، والمجاز لا يستعمل إلا في موضع يقوم الدليل عليه، وقد قال تعالى: ﴿واسأل القرية التي كنا فيها﴾ وهو يريد أهل القرية، وقال: ﴿إن الذين يؤذون الله ورسوله﴾ وهو يعني، أولياء الله. والمجاز إنما يستعمل في الموضع الذي يقوم الدليل على استعماله فيه، أو فيما لا يشتبه معناه على السامع. انتهى. والصواب أن الحقيقة متعذرة هنا لأن القول بها سيفضي إلى القول بالحدوث، وإلى المشابهة بالمخلوقات، فلا يبقى إلا أن تكون على المجاز، وقد بينا في مواضع أخرى من الكتاب هذا قول العرب في جاء ربك في إمكان أن يكون أمر ربك، من ذلك: ومن الأمثلة على تأويل ابن تيميه قوله في الآية الكريمة ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ (هو قرب ذوات الملائكة وقرب علم الله) قاله في: الأسماء والصفات 98/2. وقال: (وأما من ظن أن المراد بذلك قرب ذات الرب من حبل الوريد إذ إن ذاته أقرب فهذا في غاية الضعف) الأسماء والصفات 349/2. وأنظر نحوه في شرح حديث النزول 130 طبعة المكتب الإسلامي - بيروت - 1969م.وأنظر متابعته في الأجوبة المفيدة لعبد الرحمن الجطيلي 61.

وهذا تأويل أيضاً لأن ظاهر اللفظ يدل على إسناد القرب إلى الله عز وجل، وتفسيره بقرب الملائكة صرفٌ للفظ عن ظاهره. فلم لا يقال في هذا الصرف إنه تعطيل لما وصف الله تعالى به نفسه؟ ولم لا يقال: التقرب معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب؟ وما الفرق بين هذا وبين تأويلنا لقوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾ أي ملائكته أو أمره؟ انتهى

[312]) الأسماء والصفات للإمام البيهقي، وكما ترى فإن البون شاسع بين معنى الصفة عند غير الله وبين معناها المتعلق بصفة الله، على الأقل يمكن القول أننا لا يمكن أن نقيس هذه على تلك وإلا دخلنا في طامة التشبيه والتجسيم عافانا الله وإياكم، وفرق شاسع بين تعطيل وجود الصفة وبين منع الخوض في معناها إلا من خلال القطعي.

[313]) المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى.

وقال الغزالي في موضع آخر: "الرحمن الرحيم اسمان مشتقان من الرحمة، والرحمة تستدعي مرحوما، ولا مرحوم إلا وهو محتاج، والذي ينقضي بسببه حاجة المحتاج من غير قصد وإرادة وعناية بالمحتاج لا يسمى رحيما، والذي يريد قضاء حاجة المحتاج ولا يقضيها فإن كان قادرا على قضائها لم يسم رحيما، إذ لو تمت الإرادة لوفى بها، وإن كان عاجزا فقد يسمى رحيما، باعتبار ما اعتورته من الرقة، ولكنه ناقص، وإنما الرحمة التامة إفاضة الخير على المحتاجين، وإرادته لهم عناية بهم، والرحمة العامة هي التي تتناول المستحق وغير المستحق، ورحمة الله عز وجل تامة وعامة، أما تمامها فمن حيث إنه أراد قضاء حاجات المحتاجين وقضاها، وأما عمومها فمن حيث شمولها المستحق وغير المستحق، وعم الدنيا والآخرة، وتناول الضرورات والحاجات والمزايا الخارجة عنهما، فهو الرحيم حقا"[314]

وقال الإمام القرطبي في تفسير سورة الشورى: "وقد قال بعض العلماء المحققين: التوحيد إثبات ذات غير مشبهة للذوات ولا معطّلة من الصفات. وزاد الواسطيّ رحمه الله بياناً فقال: ليس كذاته ذات، ولا كاسمه اسم، ولا كفعله فعل، ولا كصفته صفة إلا من جهة موافقة اللفظ؛ وجلّت الذات القديمة أن يكون لها صفة حديثة؛ كما استحال أن يكون للذات المحدثة صفة قديمة. وهذا كله مذهب أهل الحق والسنة والجماعة. رضي الله عنهم".

راجع أعلاه محاولات العلماء تعريف العلم، وكيف أن علم الله تعالى لا ينطبق عليه أي تعريف منها، وأن مفهومنا للعلم يختلف اختلافا كليا عن علم الله تعالى.

الجهمية والمشبهة:

قال ابن قتيبة الدينوري في كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة: "وتعمق آخرون في النظر وزعموا أنهم يريدون تصحيح التوحيد بنفي التشبيه عن الخالق فأبطلوا الصفات مثل الحلم والقدرة والجلال والعفو وأشباه ذلك فقالوا: نقول هو الحليم ولا نقول بحلم، وهو القادر ولا نقول بقدرة، وهو العالم ولا نقول بعلم، كأنهم لم يسمعوا إجماع الناس على أن يقولوا: أسألك عفوك، وأن يقولوا: يعفو بحلم، ويعاقب بقدرة، والقدير هو ذو القدرة، والعافي هو ذو العفو والجليل هو ذو الجلال والعليم هو ذو العلم، فإن زعموا أن هذا مجاز قيل لهم: ما تقولون في قول القائل: غفر الله لك وعفا عنك وحلم الله عنك، أمجاز هو أم حقيقة؟ فإن قالوا: هو مجاز، فالله لا يغفر لأحد، ولا يعفو عن أحد، ولا يحلم عن أحد على الحقيقة، ولن يركبوا هذه، وإن قالوا: هو حقيقة فقد وجب في المصدر ما وجب في الصدر، لأنا نقول: غفر الله مغفرة وعفا عفوا وحلم حلما، فمن المحال أن يكون واحد حقيقة والآخر مجازا"... الخ[315]

فاعلم يرحمك الله أن أولئك القوم إذ منعوا اتصاف الله تعالى بمعاني الصفات الموهومة عند البشر، تجرأوا ونفوا الصفات نفسها، فقالوا: عليم بلا علم! **ونحن نقول عليم بعلم يعلم حقيقته هو**، **ولا يقاس على علم البشر**، فشتان بين القولين، فالأول ينفي العلم، وينفي الرحمة، وينفي القدرة، **وقولنا يثبت لها أرفع وأسمى المعاني**، **ويمنع الإحاطة بهذه المعاني**، عملا بقوله تعالى: ﴿فَلا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ قال القرطبي: فإن قيل: كيف أضاف المثل هنا إلى نفسه وقد قال: ﴿فَلا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ فالجواب أن قوله: ﴿فلا

---

[314]) المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى.

[315]) كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة

تضربوا لله الأمثال﴾ أي الأمثال التي توجب الأشباه والنقائص؛ أي لا تضربوا لله مثلاً يقتضي نقصاً وتشبيهاً بالخلق. والمثل الأعلى وصفه بما لا شبيه له ولا نظير، جَلّ وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون عُلُوّاً كبيراً. ﴿لِلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ تقدّم معناه". انتهى

فنحن نلزم غرزما أمر الله به بأن لا نضرب له الأمثال، وبأن نقرر أن له تعالى المثل الأعلى، وفي الوقت نفسه يثبت لها معاني إجمالية تفهم من السياق واللغة، ويزيد على ذلك بأن يطلب فهم المعاني من واقع صلة صفات الأفعال بالمخلوقات، من خلال آثار رحمة الله ورزقه وكرمه، وعلمه، فلا بد من الفهم المستنير لتدرك البون الشاسع بين ما نريد الوصول إليه من بحثنا هذا، وهو تفويض المعنى لله تعالى، وإثبات ما أثبت الله تعالى لنفسه، وبين ما قالته الجهمية والمشبهة، سواء من جعل الله كمخلوقاته، أو من لم يجعل الله شيئا يذكر!

يد الله، مرة أخرى مع منهج السلفية

فيا ترى، ما هي القضايا التي ستفكر فيها لتصل لمعنى ﴿يد الله﴾ و﴿ولتصنع على عيني﴾ و﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾، مما يمكن لعقلك التفكير فيه مما في الكون من أمور؟ لو كان الأمر مجرد إثبات وجود لهان، ولكن الأمر تعدى لادعاء معرفة معنى، أي لتفسير تلك الصفة على نحو يجعلها واضحة جلية في العقل، والأصعب هو فصل "كيفيتها" على فرض وجود كيفية، عن "معناها" والادعاء أن المعنى يتحقق وجوده من غير ربطه بصورة تمثله، والعقل لم يتعود أبدا أو يفكر بفصل الصورة عن المعنى ليصدر الحكم بالماهية، إذ أكرر أن المسألة هنا لو كانت مجرد إثبات وجود دون خوض في المعنى لهانت!!

ثم إنك حتى تتعقل الفرق بين الإنسان والحيوان مثلا، لا بد من تصور صورة الإنسان، وصورة الحيوان، ومن ثم تفرق بينهما، قال الآمدي في غاية المرام في علم الكلام: والعقل الصحيح يقضي بان الافتراق بين بعض الذوات قد يكون بأمور لا يتم تعقل تلك الذوات إلا بعد تعقلها أولا وذلك كما وقع به الافتراق بين الإنسان والفرس. انتهى،

فأنت تقول أن ﴿يد الله﴾ لا تشبه الجوارح، فلا بد أنك تعقلت كل ما يتعلق بيد الإنسان من لوازم، من صورة، وصفات، بها سميت يدا، من أعصاب، ولحم وعظم.. الخ، ولا بد حتى لا تقع في التشبيه أن تخالف ما "تتصوره" –إذ إن من يدعي أنه يعرف المعنى يتصوره – أقول لا بد أن تخالف كل ما تتصوره لكل هذا الذي تعرفه في يد الإنسان ويد الفأس ويد القوس ويد الحيوان.... الخ، فلتسأل نفسك بعد ذلك: ما هي المعاني التي بقيت لتقول أنك تنزلها على ﴿يد الله﴾ لتميزها عن كل هذا وتمنع مشابهتها بكل هذا؟

تفكر في هذا مليا، لتعلم أن المنهج الصحيح هو أمروها كما هي من غير تكييف، وآمنوا بها على مراد قائلها.

لوازم الألفاظ ومعانيها

إذا تبين لك أن اللغة وعاء الفكر، وأنه ثمة صور ذهنية ترتبط بالمعاني التي وضعت الألفاظ للدلالة عليها، فإنه لا بد أن يكون معلوما أن ما في الكون من أشياء مادية مخلوقة لله عز وجل، لها لوازم معينة تتلازم معها، منها ما يمكن انفكاكه عنها، ومنها ما لا، وبها تتميز ذات عن ذات، فمثلا، تجد أن الإنسان يفترق عن الحيوان، بما فيه من لوازم لا تنفك عن إنسان أي إنسان، أسميناها الصورة كما مر في كلام شيخ الإسلام مصطفى صبري أعلاه، يرحمه الله، ويجتمع الإنسان والحيوان في لوازم وأعراض معينة، يتفرقان فيها عن الجماد، وهكذا.

فالإنسان الحي لا ينفك عن أن يكون ذا طول وعرض مثلا، ولكنه ينفك عن أن يكون أبيض أو اسمر، ولكنه لا ينفك عن أن يكون ذا لون ما، وهكذا.

وعندما أطلقت العرب على أشياء معينة الفاظا معينة، فإنهم ميزوا بهذه الألفاظ هذه الأشياء عن غيرها، فمثلا أطلقوا على الأفعى هذا الاسم، وأطلقوا على الأسد ونوع من العناكب اسم الليث، لاشتراكهما في صفة الليوثة كما مر سابقا، أي أنهم جردوا لذوات معينة أسماء معينة، كما وأطلقوا على ذاوت مختلفة اجتمعت فيها صفات معينة أسماء معينة قد تتطابق كأن تسمي الأسد ليثا وذلك النوع من العناكب ليثا، أو تكون مشتقة من أصل واحد يعبر عن تلك الصفة لديهم في أذهانهم، كأن تقول مثلا شَجَرَةٌ، وشَجَرَ، وشِجار، وما شابه تطلقه على ما تفرع وتشعب.

إذن فالصلة وثيقة بين الألفاظ وبين ما تمثله من أسماء للذوات أو صفات، أي ما تمثله من "جواهر" أو "ماهيات" أو "كنه" أو "أجسام" أو "كيفيات" وكذلك ما تمثله من "أعراض" أو "صفات"، هذه الصلة في هذا كله أو بعضه لا تنفك، فهي متلازمة، إذا كان الحمل على الحقيقة اللغوية، فقد تكون الصلة فقط في صفة واحدة كما في حالة الأسد وذاك العنكبوت، وهي صفة الليوثة، أو في صفات كثيرة كما بين الإنسان والحيوان، من تنفس وإخراج، وموت وحياة، ونمو، وأجسام لها أبعاد، وهكذا، لكن لا بد من صلة ما ولا بد من أن يطلق اللفظ على ذلك الشيء لتوفر تلك الصفة فيه أو ذلك الأمر اللازم للذات فيه، وإلا لم يصح حمله على الحقيقة اللغوية، فأنت لا تستطيع أن تطلق على الأرنب صفة الضرغام، لعدم وجود شيء من لوازم ما يمثله الضرغام عند العرب في الأرنب، ولكن الأرنب والضرغام يشتركان في مسمى الحيوان، فتنبه لهذا جيدًا وافهمه لأهميته القصوى في البحث.

إذن، ليكن واضحا في ذهنك العلاقة الوثيقة بين الاسم واشتقاقه في اللغة من مصدر يدل على معنى معين،

وأن العلاقة بين الاسم والأصل أي المصدر قد تخفى، أو قد تكون واضحة، وقد يتقارب مسميان مشتقان من أصل واحد ويختلفان في الصورة الذهنية (أي المعنى) التي يمثلانها،

فعندما نطلق كلمة يد، ونعني بها الحقيقة اللغوية، فإنها لا تنفك عن لوازم ما لها، كي تصلح علما أو اسما لما تطلق عليه، فقد تطلق على يد الفأس، أي مقبضها، أو على الجارحة، وهكذا، فيستحضر العقل صورة الجارحة أو صورة المقبض، ويوافق على هذا الإطلاق، بتصور ما يلازمه من "صور" أو "خصائص" أي بشكل عام: المادة وصورتها كما سبق.

فمن هذه اللوازم مثلا أنه قد تكون لها هيئة ما، أو قد تكون في جهة ما، أو قد يكون لها حجم أو حد ما، وهكذا، مما له علاقة بالذات،

ومن هذه اللوازم مما يتعلق بالأعراض أنه **قد يكون لها** لون ما، أو حرارة ما، وما شابه.

فالعقل لا يمكنه تصور يد خلوا من شيء من هذا كله، يعني لا يمكنه تصور يد لا شكل لها، ولا لون لها، ولا حرارة لها، ولا حجم لها، ولا توجد في جهة ما، ولا حدود لها... الخ، لا يمكنه تصور يد تتخلى **عن كل هذه اللوازم** مما له علاقة بالذات أو بالصفات والأعراض، قد يصدق بوجودها إذا جاءه خبر عنها، **لكنه يستحيل عليه أن يتخيلها، أو أن يفهم معناها**، فتنبه لهذا لأن مشكلتنا الرئيسة **هي ادعاء القوم أنهم يفهمون معناها، ويفوضون كيفيتها**!!

ونحن نريد لهم أن يثبتوا ما أثبت الله لنفسه، دون خوض في معنى أو كيفية، بل يمروها كما هي!

ونحن هنا نتكلم تحديدا عن الحقائق اللغوية لا عن المعنى الكلي للآيات على الجملة.

أي أنني فيما سأقوله بعد قليل أحمل على من يقول بحمل اللفظ على حقيقته اللغوية، لأنه بهذا لا يكون متصورا ما يلزم من لوازم إطلاق هذا اللفظ على ما أطلقته العرب، فأما من قال بالمعنى الإجمالي للآية، فلا يلزمه من ذلك شيء ولا يقع في أي تناقض مما سيأتي بيانه، فأقول:

فأن تقول: اليد على الحقيقة، ولكنها ليست كالأيدي، بمعنى ليس لها شكل ولا هيئة ولا لون ولا حد... الخ، ولكني أطلق على هذا مسمى اليد حقيقة، تكون وقتها أمام واحد من اثنين:

فإن القائل بالجسم، أو باليد – حاملا إياها على حقيقتها اللغوية- إما أن يتصور معنى هذا الذي يقوله في ذهنه أو لا يتصوره، فمثلا يقول: يد الله، فإما أن يتصور في ذهنه كفا، أو جارحة، فإما أن يلزمه ما يلزم مع إطلاق لفظ اليد من متلازمات كالجهة، أي أن توجد اليد في جهة معينة، أو أن يكون لها حدود معينة، أو شكلا معينا، وإما أن يلزمه ما يلزم تصور الجسم أو اليد من الأعراض الملازمة للمعنى الذي وضعته العرب لكلمة اليد، كاللونية، والحرارة، فهذا في كل هذا يلزم من تصوره وما لزمه من لوازم هذا التصور أن يجعل الله تعالى محدودا مشابها لمخلوقاته،

أو أن يقول بالجسمية أو باليد مثلا دون أن يتصور معها أي تصور، لا شكل، ولا لون، ولا حجم، ولا حد، بل يقول أنا أقول جسم بمعنى قائم بنفسه، أو بمعنى أنه موجود، أو أنه شيء، مقابل المعدوم الذي ليس بشيء، فهذا كله خانته العبارة، أخطأ في إطلاق اللفظ لا المعنى، ولم يعتقد بشيء من لوازم الجسمية، سواء ما يتعلق بالجسم (الكنه، الذات، الماهية، الكيفية) أو بالصفات والخصائص، بينما الأول اعتقد بلوازمها، وكلاهما في هذا الذي نناقشه هنا انطلق من حمل اللفظ على حقيقته اللغوية، وهو محل الإشكال هنا فتنبه لهذا ثانية يرحمك الله.

فهذا الثاني إذ يقول لك: جسم لا كالأجسام، ويد لا كالأيدي، فإنه بذا يناقض نفسه، فإن قولهم: جسم أو يد، على الحقيقة، **إصدار حكم بتصديق حصول نسبة بين لفظة وبين معناها**، أي المعنى الذي وضعته العرب لتلك اللفظ **والذي تصاحبه حتما صورة ذهنية لهذا الواقع**، وقولهم لا كالأجسام نفي لهذا المعنى، وهو أشبه بقول القائل: هذا أسد، ولكنه ليس بالأسد، أي ليس الذي أطلقت العرب عليه كلمة أسد، فإن كان في الأولى عنى المعنى الحقيقي، فإنه يكون في الثانية أكذب نفسه، وحتى لو أطلق على دمية الأسد اسم الأسد، فذلك مقبول لاشتراكها في الشكل والهيئة مع شكل وهيئة الأسد، ولكنه لا يستطيع أن يطلق على دمية الأفعى اسم الأسد، إلا مجازا أو تجاوزا!!

وإن كان تعامل مع الآية ككل وفهم من سياق الآية معاني إجمالية، وفوض التفصيلات لله سبحانه وتعالى، فإنه لم يناقض نفسه، ولكن المشكلة أن القوم يصرون على حمل اللفظ على حقيقته اللغوية!! وعلى ظاهره! فهنا يقع تناقضهم الشنيع!!

ما هي الدعوى محل الخلاف، والتي ركزنا البحث عليها؟

الغرض من هذا البحث هو وضع اليد على موطن خروج رأي العلامة ابن تيمية رحمه الله تعالى، ومدرسته عن رأي السلف ومدرستهم، ووضع العلامات المميزة التي يهتدي بها الباحث عما خاطبه الله به في هذه المسائل.

ولعلي أضع الآن مسألة أجعلها منطلق هذا كله، وهي دعوى أن الحق سبحانه وتعالى، لما خاطبنا في كتابه، وعلى لسان نبيه عليه أفضل الصلاة وأتم السلام، بآيات بينات، ذكر فيها صفات اتصف المولى عز وجل بها، مثل الرحمة، والعلم، وآيات ذكرت أن ﴿يدُ الله فوق أيديهم﴾ و﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ وما شابهها، تقوم الدعوى – والتي تمثل إطار مدرسة الإمام ابن تيمية رحمه الله في هذه المسائل- التي تحتاج لتحقيق، على أن مذهب السلف في فهم هذه الآيات وهذه الصفات، منع تفويض المعنى، وتقوم على إثباتِ كيفيَّةٍ، وتفويض هذه الكيفية إلى الله تعالى، قال ابن تيمية رحمه الله: (..فتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد)[316] وسَمَّى أهلَ التفويض بأهل التجهيل فقال: (..أما أهل التجهيل فهم كثير من المنتسبين إلى السنة واتباع السلف يقولون إن الرسول لم يعرف معانيَ ما أنزل الله إليه من آيات الصفات.. ولا السابقون الأولون عرفوا ذلك)[317] إذن فالادعاء يقوم على أن معاني هذه الصفات معروف، وأن لها كيفيات[318]، لكن هذه الكيفيات هي ما يفوضه ابن تيمية رحمه الله تعالى: يقول رحمه الله معترضاً على من ينفي الكيفية من المتكلمين (..وأما قوله "الكيفية تقتضي الكمية والشكل" فإنه إن أراد أنها تستلزم ذلك فمعلوم أن الذين أثبتوا الكيفية إنما أرادوا الصفات التي تخصه كما تقدم، وإذا كان هذا مستلزماً للكمية فهو الذي يذكره المنازعون أنه ما من موصوف بصفة إلا وله قدْر يخصه، وأكثر أهل الحديث والسنة من أصحاب الإمام أحمد رحمه الله وغيرهم لا ينفون ثبوت الكيفية في نفس الأمر **بل يقولون لا نعلم الكيفية**..وهو موافق لقول السلف رضي الله عنهم والأئمة كما قالوا لا يعلم كيف هو إلا هو، وكما قال مالك الاستواء معلوم والكيف مجهول[319] وأمثال هذا كثير في كلامهم ومنهم من ينفي

---

316) درء التعارض 205/1 وأنظر التجسيم لصهيب السقار

317) مجموع الفتاوى 34/5

318) الكيفية لغة لفظ ينسب إلى كيف التي يسأل بها عن الحال، والكيف اصطلاحاً: هيأة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته. فقوله هيأة يشمل الأعراض كلها وقوله قارة في الشيء احتراز عن الهيأة غير القارة كالحركة والزمان والفعل والانفعال وقوله لا يقتضي قسمة يخرج الكم وقوله ولا نسبة يخرج باقي الأعراض النسبية. وقوله لذاته ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة أو النسبة بواسطة اقتضاء محلها بذاك. وهي أربعة أنواع الأول الكيفيات المحسوسة فهي إما راسخة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر وتسمى انفعاليات، وإما غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجه وتسمى انفعالات لكونها أسباباً لانفعالات النفس. والثانية الكيفيات النفسانية(المختصة بذوات الأنفس) وهي أيضا إما راسخة كصناعة الكتابة للمتدرب فيها وتسمى ملكات أو غير راسخة كالكتابة لغير المتدرب وتسمى حالات. والثالثة الكيفيات المختصة بالكميات وهي إما أن تكون مختصة بالكميات المتصلة كالتثليث والتربيع والاستقامة والانحناء أو المنفصلة كالزوجية والفردية. والرابعة الكيفيات الاستعدادية وهي إما أن تكون استعداداً نحو القبول كاللين أو نحو اللاقبولى كالصلابة. أنظر التعريفات 241 والتعاريف للمناوي 614وكشاف الاصطلاحات للتهانوي 1395/2. عن التجسيم للدكتور صهيب السقار.

319) هذه العبارة لها روايات كثيرة سنتتبعها إن شاء الله ونحقق فيها فأنظر ذلك في موقعه من الكتاب

ذلك ويقول لا ماهية له فتجري في مقال ولا كيف فيخطر ببال وهذا قول ابن عقيل وغيره وهذا موافق لقول نفاة الصفات[320]...ومعلوم أن الموجود يُنظر في نفسه وفي صفته وفي قدرْه، وإن كان اسم الصفة يتناول قدْره ويستلزم ذاته أيضاً، فإذا عُلم بصريح العقل أنه لا بد له من وجود خاص أو حقيقة يتميز بها ولا بد له من صفات تختص به لا يشركه فيها أحد فيقال وكذلك قدره)[321]

إذن فهذه هي الدعوى، وقد أشبع نقضها كثير من السادة العلماء في السابق، وقد فكك كثير من الباحثين المعاصرين عناصر بيان خطئها من زوايا مختلفة، منهم الدكتور صهيب السقار، والأستاذ هشام البدراني، وغيرهم، وإنما أشرت إلى هذين لأهمية بحثيهما، ولكني سأتناول تفكيك هذه الدعوى من زاوية اللغة والتفكير، لأبين ماذا يعني أن تفهم معنى الصفة لغةً وتفكيرًا؟

فتعال نغوص لنر هل يمكن للعقل البشري ذلك؟

"إن إدراك معنى الشيء يعني تفسيره، وإن جوهر عملية التفكير هو التفسير، أي أن التفكير يعني تفسير الواقع.

والتفسير :كما في بعض المعاجم هو جمع الفاظ أشكلت بلفظ لا إشكال فيه.

أي أنه لفظ ظاهر وواضح وفصيح يبين معنى لفظ غامض، ويفهم منه مراد المتكلم ودافعه وقصده، أو التفسير يأتي بمعنى التأويل أي توقع نتيجة الأمور. وما ينتج من التفسير أنه يزيل الخلط والتمويه والتستر والحيرة والاشتباه والتشكك في النفس، وبكلمات أخرى فإن التفسير يعني وجود واقع غامض ومشكل ومحير في الذهن، يراد إظهار وتوضيح حقيقته ومعناه وما ينتج عن الانتفاع به بمقارنته بما يشبهه من الأمور الواضحة. إذن فخلاصة التفسير تقتضي أن يتم الجمع (الربط) بين معنى واقع فيه إشكال بمعنى آخر متصور في الذهن لا إشكال فيه"[322].

فمن ادعى أنه يفهم حقيقة معنى الصفة، يعني أنه قد ظهر وتوضح في ذهنه حقيقة ذلك المعنى وضوحا جليا، وتصور معناها تصورا ذهنيا لا إشكال فيه،

فلو جئت إنسانا عاش قبل ألف عام بجهاز خلوي نقال، ووضعته بين يديه وطلبت منه أن يفهم ماهيته، ووظيفته، وعمله، فإنه لن يستطيع ذلك إلا بأن تعطيه معلومات سابقة عما يتعلق به من معنى الاتصالات، والإشارات اللاسلكية، والأقمار الاصطناعية، والطيران، والترانزستورات، وكل ما يتعلق به، ليستطيع فهم ماهيته، وعندها لو أعطيته جهاز راديو، لكان إدراك ماهيته ووظيفته وطريقة عمله عليه أسهل، لوجود مثال حي في ذهنه عن شيء له علاقات ما مشتركة مع هذا الراديو.

---

320) وكم من عائب قولا صحيحا! فالمقصود هنا ليس نفي الصفة على مذهب الجهم، وليس نفي أن لله ماهية، من باب الوجود المقابل للعدم، وإنما المقصود نفي مشابهة الصفة لما عند المخلوقات من معاني تجري على ألسنتهم فيمكنهم التعبير عنها، أو تصورات فيستطيعون استحضارها في أذهانهم!! فقول ابن عقيل صحيح، وهذا هو سياقه ومعناه!

321) بيان تلبيس الجهمية347/1

322) الأستاذ يوسف الساريسي: كيفية التفكير

لذلك فحتى يفهم حقيقة الصفة، أو معناها، لا بد أن يقيس الأمر بالأمر، ويربط معنى هذه الصفة بمعنى آخر متصور لديه في الذهن تصورا لا إشكال فيه، ويخرج بنتيجة تجلي له حقيقة هذه الصفة، فهل يا ترى يدعي مدع بعد هذا أنه يفهم حقيقة الصفة؟ وما هو الواقع الذي قاس عليه تلك الصفة في ذهنه دون أن يقع في التشبيه؟؟؟؟

نعم قد تدل كل الدلائل على وجود الصفة، ولكن بحث إثبات الوجود يختلف بالكلية عن بحث إثبات حقيقة المعنى أو الكيفية أو الماهية!!

والقوم يحكمون على من اقتصر بإثبات الوجود وتفويض المعنى بالجهل، ويصرون على أن ما عندهم يتعدى إثبات الوجود ليصل إلى إدراك المعنى، فتنبه،

وإدراك وجود الشيء لا يفضي بالضرورة لإثبات ماهيته وحقيقته، فأنت لو رأيت بناية لا تستطيع أن تحكم من خلالها على شخص الباني أذكر هو أم أنثى؟ طويل أم قصير؟ عمره خمسون أم ستون؟... الخ، فقط ستحكم بأنها بناها إنسان عاقل يتقن البناء، إتقانا ما؟ وقد يعجبك الشكل الخارجي، فتسرع للحكم بأنه ماهر، فتظهر بعض العيوب فيما بعد، فيتبين خطأ حكمك السابق، فلا بد من آثار كافية ولا بد من صلة أي دليل على الفكر، فإن كان الفكر قطعيا كان الواجب أن يكون الدليل قطعيا ليكون الحكم قطعيا، وهكذا.

فهاتوا بينوا لنا معنى تلك الصفات حتى نفهمها نحن أيضا!!

لو فتحت أي كتاب تفسير، ولنقل مثلا تفسير القرطبي، ونظرت مثلا في تفسير قوله تعالى: "﴿وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا﴾ لوجدته يقول لك: أي جعله مظلماً؛ غَطِشَ الليلُ وأغطشُه الله؛ كقولك: ظَلِم (الليلُ) وأظلمه الله. ويقال أيضاً: أغطشَ الليلُ بنفسه، وأغطشه الله؛ كما يقال: أظلَم الليلُ، وأظلمه الله. والغَطَش والغَبَش: الظلمة. ورجل أغطَش: أي أعمى، أو شبيه به، وقد غَطِش، والمرأة غَطْشاء؛ ويقال: ليلة غَطْشاء، وليلٌ أغطش، وفلاة غَطْشَى لا يُهْتَدَى لها؛ قال الأعشى:

ويَهْماءَ بالليلِ غَطشَى الفَلا ةِ يؤنِسنِي صوتُ فَيادِها.... الخ" إ.هـ

فكما ترى، هنالك مفردة تحتاج لفهم معناها، فيأتي لك بمعناها في اللغة، ويسترشد بالشعر، ويقيس أمرها على أمور معروفة لديك في ذهنك لتقرب هذا المعنى منه، (رجل أعمى، وغبش، وظلام، وفلاة لا يهتدى لها) حتى إذا فرغت من قراءة تفسيره اتضح لك المعنى تماما في ذهنك.

فالسؤال الذي يطرح نفسه بقوة: كلما قرأنا في كتب العلامة ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهما الله تعالى رحمة واسعة، وفي كتب كثير من أتباع مدرستهما، عن الآيات التي من نوع ﴿يدُ اللهِ﴾ أو ﴿كلُّ شيءٍ هالكٌ إلا وَجْهَهُ﴾.

نجد ادعاء بأن المعنى معلوم، ومفهوم، ولكننا لا نجد أحدًا منهم يجليه لنا، ويشرحه لنا بهذه الطريقة،

بل يقولون، إثبات، من غير تشبيه، ولا تكييف (وأحيانا بتكييف مجهول لنا) ولا تعطيل، ولا تمثيل، وعلى نحو يليق به، وما شابه من مصطلحات وأقوال، **ولكننا لا نقرأ أن معناها هو كذا وكذا**، فهل من كانت المعاني لديه واضحة جلية **يعجز عن أن يصرح بها**؟ أو **يبين غامضها لمن جهلها حتى يرشده فيم يعتقد في ربه، بدلا من أن يصفه بالجهل لأنه لا يعلم معناها**؟

وما هو معنى: على نحو يليق به؟ هل من أدرك حقيقة المعنى، ومنع تفويض هذا المعنى لله، لأن من يفوض المعنى لله جاهل!!! هل يبقى بينه وبين أن يعلم على أي نحو هي شـيء؟ أم إنه إذ لم يدرك المعنى، قال معقبا على الإثبات بأنه على نحو يليق به لا أعلمه ولا أدرك معناه ولا حقيقته أنا؟

مسلك تفويض العلم بالمراد بالمتشابه إلى الله عز وجل [323]

والمراد به الإيمان بما ورد، مع صرف اللفظ الموهم لمعنى يفضي للتشبيه عن ظاهر ذاك المعنى، وردِّ العلم بالمراد إلى الله تعالى[324] ولابد في التفويض من أمور ستة:

الأول: تنزيه الله عز وجل تصديقاً لقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ،﴾ الشورى 11.

الثاني: التصديق بما جاء في القرآن والسنة الصحيحة، وأنه حق على المعنى الذي أراده الله ورسوله.

الثالث: الاعتراف بالعجز عن معرفة ذات الله عز وجل والإحاطة بوصفه.

الرابع: السكوت عما سكت عليه السابقون الأولون، والكف عن السؤال عنه كما كفوا، وأن لا نخوض فيه، وهذا منهج الصحابة، لم يخوضوا في الصفات ولا سمحوا الكلام في المتشابهات.

الخامس: الإمساك عن التصرف في تلك الألفاظ. فنمسك عن تفسيرها بلغة أخرى لأن من الألفاظ العربية ما لا يطابقها في غير العربية، وفي اللغة العربية تراكيبُ لغويةٌ تدل على معان لا تدل عليها بترجمة الفاظها.

ونمسك عن تصريفها فلا نقول في قوله تعالى ﴿الرَّحْمَـنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ هو المستوي على العرش لأن الفعل يدل على استواء مرتبط بزمان، واسم الفاعل ليس كذلك ففي مثل هذا التصريف زيادةُ معنى ربما لا يكون مراداً في اللفظ الوارد، ونمسك عن القياس والتفريع على اللفظ الوارد، فلا نفرّع إثباتَ الخنصر والإبهام على إثبات اليد كما تجاسر عليه بعضهم.

السادس: ونمسك عن تجميع ماتفرق من هذه الألفاظ. وقد أخطأ بعض المصنفين لما جمعوا في كتاب واحد أخباراً تحت بابٍ خَصُّوهُ لإثبات اليد، وخَصُّوا باباً لإثبات الرجل وباباً لإثبات الوجه فقوي بذلك الإيهام وغلَب الحس. وهذه الألفاظ صدرت من رسول الله ﷺ في أوقات متفرقة متباعدة محفوفة بقرائن تشير إلى معان صحيحة يضر بها هذا الجمع ويجردها عن قرائنها ويجعل معها قرينة عظيمة في تأكيد الظاهر وإيهام التشبيه.

والأخطر من هذا أن كل نص منها جاء في سياق معين، وجرى على طريقة من طرق العرب في التعبير عن أمور معينة بأبلغ ما يكون التعبير، فكان يدل في سياقه على معنى إجمالي معين، لا يصلح أن يبتر عن ذلك السياق، ليوضع في غيرما سياق، ويُتَعامَلُ معه كألفاظ مفردة منبتة، لها معان لغوية معجمية تفيد التشبيه، فيقع محظور عظيم يتمثل في القول على الله بغير علم..

[323] عن كتاب الدكتور صهيب السقار: التجسيم، بتصرف كبير.

[324] أنظر شرح جوهرة التوحيد للباجوري 149 والنظام الفريد مع إتحاف المريد لمحمد محيي الدين عبد الحميد 129

بل لقد قال بعضهم بالتشبيه والتصوُّر لله وهو يدعي إثبات الصفات، وغفلَ عن أن إثبات الصفات إثبات ذكر لا إثبات فكر، وإثبات تسليم بالمنقول، لا إثبات تصديق بالمعقول، وأن مذهب السلف أن تَمرُّها كما جاءت وتقرأها كما سمعت من غير تفسير أو تأويل[325]،

طعن ابن تيمية رحمه الله في هذا المسلك [326]

وهذا المسلك هو الذي نسبه أهل السنة إلى السلف الصالح، غير أن ابن تيمية رحمه الله اشتد في إنكاره، وأنكر نسبته إلى السلف الصالح فقال في ذلك: (..فتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد)[327]

وسمى أهلَ التفويض بأهل التجهيل فقال: (..أما أهل التجهيل فهم كثير من المنتسبين إلى السنة واتباع السلف يقولون إن الرسول لم يعرف معانيَ ما أنزل الله إليه من آيات الصفات..ولا السابقون الأولون عرفوا ذلك...)[328]

وتابعه المعاصرون على البراءة من هذا المسلك وأفصحوا عن مثل ما أفصح به من ذم هذا المذهب مع أنه مذهب السلف الذي لا يثبت غيره عن السلف.

من ذلك قول ابن عثيمين: (التفويض من شر أقوال أهل البدع.. وإذا تأملته وجدته تكذيباً للقرآن وتجهيلاً للرسول)[329] وقال آخر: (ما التفويض إلا أحبولة شيطانية تعانقت مع التأويل لتعطيل صفات العلي العظيم)[330]

وسبب هذا الهجوم العنيف على مسلك التفويض أن هذا المذهب يكف عن الخوض في المتشابه **ولا يوصل إلى ما يسمونه مذهب الإثبات**، وهو المسلك الذي يختاره ابن تيمية رحمه الله وينسبه إلى السلف[331]، مسلك تفويض الكيفية، دون المعنى، مع إثبات الكيفية غالبا[332]، والإدعاء بمعرفة المعنى.

---

[325]) الحكم الشرعي في بحث أسماء الله وصفاته لهشام البدراني.

[326]) من كتاب الدكتور السقار: التجسيم.

[327]) درء التعارض 205/1

[328]) مجموع الفتاوى 34/5

[329]) المحاضرات السنية 67/1

[330]) التوضيحات الأثرية لأبي العالية فخر الدين بن الزبير، وقدم له أحد أساتذة جامعة محمد بن سعود وهو الدكتور محمد عبد الرحمن الخميس 110. وأنظر نحوه في جواب أهل السنة لعبد الله بن محمد بن عبد الوهاب 100، وعقيدة المسلمين وما يضادها للدكتور صالح فوزان الفوزان 85، وفتح رب البرية لابن عثيمين 176، وعلاقة الإثبات والتفويض بالصفات للدكتور رضا نعسان 20، ومختصر العقيدة الإسلامية لطارق السويدان 69، والماتريدية لأحمد اللهيبي 175

[331]) صهيب السقار: التجسيم.

[332]) أنظر مجموع الفتاوى 309/13 ودرء التعارض 234/5

الاعتراضات على مسلك ابن تيمية رحمه الله في هذه الألفاظ:

الاعتراض الأول: أنه قد يفضي إلى إدخال الظن في العقيدة

ثبت في القرآن الكريم بما لا يدع مجالا لشك ولا ريبة الأصول الأربعة التالية:

أولا: يحرم بناء العقيدة بكلياتها وبجزئياتها على الظن، ودليلها: قوله تعالى:

﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إَنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللهَ عَلَيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ الله إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ الله حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾

ثانيا: يحرم التقليد في الاعتقاد، وبالتالي لا بد لكل مسلم من أن يصل إلى اعتقاده بالمحاكمة العقلية أو بالتسليم بما جاء في النقل بشرط أن يرد بأدلة قطعية الثبوت قطعية الدلالة.

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ الله قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾

ثالثا: يجب على كل مسلم أن يوصل اعتقاده إلى مرحلة القطع أو اليقين أو العلم أو الايمان سمها ما شئت، وهذه المرحلة لا يمكن الوصول إليها عن طريق الظن أو التقليد، قال تعالى ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ﴾ 19 محمد ﴿وَاتَّقُواْ الله وَاعْلَمُواْ أَنَّكُم مُّلاَقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿اعلموا أن الله شديد العقاب﴾ فالأمر هنا بالعلم ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِالله مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى الله مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾

رابعا: يجب أن يتوفر على الاعتقاد الدليل، والدليل هو ما يوصل إلى القطع ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ ﴿أَمَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاء وَالْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَّعَ الله قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ ﴿قَالُواْ اتَّخَذَ الله وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَات وَمَا فِي الأَرْضِ إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتقُولُونَ عَلَى الله مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾

وأيضاً فإنه قد اشترط في الاعتقاد والايمان: العلم أي القطع واليقين ودليل ذلك من القران الكريم قوله تعالى ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولـئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً 36﴾ الإسراء، و ﴿ما﴾ صيغة من صيغ العموم. وقوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِالله مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى الله مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ 33 الأعراف. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلاَلاً طَيِّباً وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ 168 إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاء وَأَن تَقُولُواْ عَلَى الله مَا لاَ تَعْلَمُونَ 169﴾ البقرة.

إن الله سبحانه وتعالى قد ذم في القران الكريم اتباع الظن في العقائد في آيات كثيرة في غير سورة؛ قال تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ الله بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى﴾ 23النجم ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى 27 وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ 28 النجم ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ الله إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ

هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُــونَ﴾ 116 الأنعـام ﴿قُـلْ هَـلْ عِنـدَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَـا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إَلاَّ تَخْرُصُــونَ﴾ 148الأنعام ﴿أَلا إِنَّ لِلّهِ مَن فِي السَّـمَاوَات وَمَن فِي الأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ الله شُـرَكَاء إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾ 66 يونس فهذه الآيات وغيرها كثير صريحة في ذم من يتبع الظن وما سبق من آيات صريحة في ذم من يتبع بغير سـلطان أو بغير علم، وجماع مفهوم "بغير سـلطان أو بغير علم" هو مفهوم "الظن" فما كان بغير سـلطان أو بغير علم كان ظنًا، وذم اتباع الظن كذم الإتباع بغير سلطان أو بغير علم، والذم والتنديـد هنا دليل قاطع على النهي الجازم عن اتباع الظن وعن الإتباع بغير سـلطان أو بغير علم أي على تحريم اتباع ما لم يقم عليه الدليـــل الجازم في العقيدة، وكذلك على تحريم الاعتقاد بغير عـلم والذي يفضي بدوره إلى تحريم التقليد في العقيــدة. فلا بد من العلم، كذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِالله مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى الله مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ 33 الأعراف. تبين الحرمة.

تأمل قوله تعالى ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِـلُّوكَ عن سَـبِيلِ الله إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُــونَ﴾ 116 الأنعام.

لتعلم علم اليـقين أن أشدّ مفسد في الدنيا بل مادة الفساد كما حددته الآية هو اتباع الظن وأن أي اتباع للظن –في الاعتقاد-هو إضلال عن سبيل الله. ﴿أَلا إِنَّ لِلّهِ مَن فِي السَّمَاوَات وَمَن فِي الأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ من دُونِ الله شُرَكَاء إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾ 66 يونس فالمشكلة الكبرى هي الظن قبل الشرك!!

فالآيات السابقة دلت على ثلاثة أمور:

أحدها: عدم جواز الاعتقاد بالدليل الظني وذلك ما دلت عليه آيات الظن.

وثانيها: وجوب إقامة الدليل القطعي على العقيدة حتى تكون عقيدة وذلك ما تدل عليه آيات السلطان المبين.

وثالثها: عدم جواز التقليد في العقيدة وهو ما دلت عليه آيات العلم.) [333]

وقال الإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي في كتاب نهاية السول عند الكلام على دلالة افعل من حيث إن الدليل الظني لا يعتبر قال: (وأما بالآحاد فهو باطل لأن رواية الآحاد إن أفادت فإنما تفيد الظن والشـارع إنما أجاز الظن في المسـائل العملية وهي الفروع دون العلمية كقواعد أصــول الدين وكذلك قواعد أصــول الفقه كما نقله الأنباري شـارح البرهان عن العلماء قاطبة.) [334]

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وما يتبع أكثرهم إلا ظنا﴾، قال القرطبي رحمه الله: وقيل: الحق هنا اليقين، أي ليس الظن كاليقين، وفي هذه الآية دليل على أنه لا يكتفى بالظن في العقائد.[335]

[333]) من كتاب أدلة الاعتقاد للمؤلف.

[334]) الشخصية الإسلامية/ الجزء الثالث: أصول الفقه. النبهاني 60-61

[335]) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 8-343 وأنظر خبر الواحد لثابت الخواجا ص 50

وقال الإمام عبد العزيز بن عبد السلام في قواعد الأحكام في مصالح الأنام: "وَإِنَّمَا ذَمَّ اللَّهُ الْعَمَلَ بِالظَّنِّ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ يُشْتَرَطُ فِيهِ الْعِلْمُ أَوْ الاعْتِقَادُ الْجَازِمُ كَمَعْرِفَةِ الإِلَهِ وَمَعْرِفَةِ صِفَاتِهِ، وَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا ظَاهِرٌ، وَالْحَاصِلُ أَنَّ مُعْظَمَ مَصَالِحِ الذُّنُوبِ وَالْوَاجِبَاتِ وَالْمُبَاحِ مَبْنِيٌّ عَلَى الظُّنُونِ الْمَضْبُوطَةِ بِالضَّوَابِطِ الشَّرْعِيَّةِ".[336]

وقال البيضاوي في تفسير سورة يونس: "﴿أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ توبيخ وتقريع على اختلافهم وجهلهم. وفيه دليل على أن كل قول لا دليل عليه فهو جهالة وأن العقائد لا بد لها من قاطع وأن التقليد فيها غير سائغ". انتهى.

بل إن الشارع قد اعتبر أصل المصائب، وأخطر المهلكات: إدخال الظن في الاعتقاد،

إن جعل الظن أصلا يقوم عليه اعتقاد سواء أكان ظنا في الثبوت أو الدلالة يدخل في الدين قضايا خلافية في أصل الدين مما يجعل المسلمين يدخلون في الاختلاف المذموم الذي لا يخرج المختلفان فيه عن أن يكفر أحدهما وهو ما نهينا عنه فلا يصح أبدا الاعتقاد عن ظن.[337]

ونقول بعد هذا، إن العيب الأكبر في هذا المنهج هو عدم ضبطه لما يدخل من الظنيات في صفات لله تعالى، ولقد نهانا الشرع جزما عن القول على الله بغيرما علم، أي بغير سلطان قاطع، وللمسألة تفصيل دقيق:

أما القرآن الكريم، فإنه كله قطعي الثبوت، وفيه قطعي الدلالة، وفيه ظني الدلالة،

ولقد أثبت القرآن الكريم وجود صفات الله تعالى، كالرحمة وأنه سبحانه سميع بصير، فهذا إثبات قاطع لوجود الصفات، ولكن حيثما لم يرد بيان قاطع لمعناها، فإن تلمس المعنى لأجل بناء إيمان وقطع **على أن المعنى** هو كذا، بلا دليل قاطع على أن المعنى هو كذا، فإن هذا يعني إدخال الظني في العقيدة، فيجب التوقف لورود النهي عن البحث في ذات الله، ولورود الخبر باستحالة الإحاطة به علما، ولورود الخبر بأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ولورود الخبر بالنهي عن القول على الله بغير علم، ولورود الخبر بالنهي عن الجدال في الله، فظنية المعنى تجعل القطع بالمعنى من غير دليل قطعي عليه حراما، إذن فاعتقاد ثبوت الصفة واجب، وإن لم يرد دليل قطعي على معناها فلا يصح إيصال ذلك المعنى إلى القطع، ويراجع هنا لمزيد من الضوابط فصل تعارض ما يخل بالفهم لأن المسألة أعمق من أن تبسط في سطور قلائل.

وأما السنة المطهرة، فمنها ما هو قطعي الثبوت، قطعي الدلالة، ومنها ما هو ظني سواء في ثبوته أو في دلالته، وقد نهينا عن بناء الايمان على الظن، فإن بلغت مواضيع معينة مبلغ التواتر المعنوي، فبها ونعمت، وأما ما لم يبلغ القطع لا لفظا ولا معنى، فقد أمرنا بالتأدب مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فنصدق بالخبر الذي جاءنا ظنيا عنه، ولا نوصله للقطع لأنه ظني، ولا نرده إلا إذا تعارض مع القطعي من الخبر على نحو يستحيل الجمع بينهما.

ولقد فصلنا كل التفصيل، وأقمنا البينات القاطعات على أن أخبار الآحاد لا تفيد إلا الظن بذواتها، في كتابنا: أدلة الاعتقاد، فراجعه، فليس المقام هنا مقام بسط في هذه المسألة التي تستحق تسويد الصفحات الطوال في بيان دقائقها، وقد فعلنا في ذلك الكتاب ولله الحمد، فنقول بناء عليه أن الاعتقاد المبني على خبر الآحاد، وهو الظني في ثبوته، يفضي إلى إدخال الظن في العقيدة، وبناء العقيدة على الظن حرام، وفي مثل هذه الأخبار يكون الموقف الصحيح هو:

---

[336]) قواعد الأحكام في مصالح الأنام للإمام العز بن عبد السلام كتاب قذف الرجل زوجته.

[337]) من كتابنا: أدلة الاعتقاد.

أن يكتفى في أمثالها بالتصديق دون الجزم، لثبوت ما أثبتته الأحاديث من صفات، ولا توصل إلى مرحلة القطع، هذا من حيث ثبوت الصـــفة، أما من حيث دلالتها ومعناها، فالأمر كذلك: ما لم يصـــل بالقطع أن معناه كذا، فلا يجوز القطع بالمعنى، على قاعدة سبق وقدمناها وهي:

"صفات الله توقيفية، فما ورد منها في النصوص القطعية ذكرناه بالقدر الذي ورد في النصـوص ليس غير، فلا يجـوز أن نزيد صفة لم ترد ولا أن نشرح صفة بغير ما ورد عنها بالنص القطعي"[338].

من هنا، فاعتقاد الضـحك، والملل، والتعجب، والنزول، وكل ما لم يبلغ التواتر وجعلها من صـــفات الرحمن تعالى، والقطع بذلك، إدخال للظن في العقيدة، والتصـــديق به دون الجزم إن ثبت بطريق صـحيح، هو المذهب الصـــواب، دون الخوض في شـــيء من معانيه، أي أن نمرها كما هي، ونعتبر قراءتها تفســيرا لها، لا نزيد، ولا نتلمس معاني من اللغة لها، لأن معاني اللغة لا تسعف في منع المشابهة بالمخلوقات إن حملت على ظواهرها، وهذا متعذر ومستحيل لأن فيه تشبيها نهينا عنه بأبلغ الأمر بأن ننتهي، مع الحرص كل الحرص على منع تشبيهه بالمخلوقات في شيء مما أضيف إليه سبحانه وتعالى.

فأما ما بلغ القطع فيجب القطع به على التفصـــيل الوارد أعلاه: أي هل هو قطع بثبوت الصـــفة؟ أم قطع بدلالتها بحسب الأدلة الدالة على كل من هذا وذاك، والصواب أنه يحصل التصديق بها ولا توصل لمرحلة القطع هذا من حيث ثبوت ذلك، أما من حيث معناها فالأمر كذلك لا يجوز إيصـــاله إلى القطع، ولكن إذا تعارض المعنى المتخيل في الذهن، أو الذي تفضـي إليه الحقيقة اللغوية، مع القطعيات، أي إذا أفضـى إلى التشـــبيه مع المخلوقات أو إلى التجســيم، فإن ذلك المعنى يُصرف فورا عن الذهن، على قاعدة: كل ما خطر ببالك، فالله خلاف ذلك.

قال ابن عقيل: "لا ماهية له فتجري في مقال ولا كيف فيخطر ببال، فالمقصـــود هنا ليس نفي الصـــفة على مذهب الجهم، وليس نفي أن لله ماهية، من باب الوجود المقابل للعدم، وإنما المقصـود نفي مشـابهة الصـفة لما عند المخلوقات من معاني تجري على ألســنتهم فيمكنهم التعبير عنها، أو تصـــورات فيســـتطيعون اســـتحضـــارها في أذهانهم!! فقول ابن عقيل صحيح، وهذا هو سياقه ومعناه"!

قال ابن الجوزي في زاد المسير: "قوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَلَمِينَ﴾ سأله عن ماهية من لا ماهية له، فأجابه بما يدل عليه من مصنوعاته". انتهى[339]

---

[338]) الشخصية الإسلامية الجزء الأول باب الصفات، والكلام الأخير الذي تحته خط يبين موقف الإمام تقي الدين النبهاني من المسألة وطريقة بحثها الصحيحة.

[339]) قال ابن حزم: "قال أبو محمد: ذهبت طوائف من المعتزلة إلى أنَّ الله تعالى لا ماهية له، وذهب أهل الســـنة وضـــرار بن عمرو إلى أنَّ تعالى ماهية؛ قال ضـــرار: لا يعلمها غيره.

قال أبو محمد: والذي نقول به وبا تعالى التوفيق: إن له تعالى ماهية، وهي إِنِّيَّتُه نفسـها، وإنه لا جواب لمن سـأل: ما هو الباري..؟ إلا ما أجاب به موسى عليه السلام إذ سأله فرعون: وما ربُّ العالمين؟

نقول: إنه لا جواب هاهنا إلاَّ في علم الله تعالى، ولا عندنا إلاَّ ما أجاب به موسى عليه السلام لأنَّ الله تعالى حمد ذلك منه، وصدَّقه فيه. ولو لم يكن جواباً صحيحاً تامّاً لا نقص فيه لما حمده الله". الفصل في الملل والأهواء والنحل

الاعتراض الثاني: أنه مسلك يخلو من الضوابط في إثبات الصفات:

خلا مسلكهم في الصفات من ضوابط تضبط التعامل مع النصوص وفقها، ولم تسعفهم العموميات التي يتمسكون بها على ضبط موضوع الصفات وتأصيل ما يدخل فيه وما لا يدخل،

خمسة أركان قام عليها مذهب السلفية

وبيان ذلك أننا يمكن أن نستنبط خمسة أركان قام عليها مذهبهم في محاججة خصومهم، هي أن إعمال الحقيقة مقدم على اللجوء إلى المجاز، ولا يصار إليه إلا إن تعذرت الحقيقة، ولكنهم لم يبينوا لنا متى وكيف تتعذر الحقيقة؟ ما هي الضوابط التي نجريها على نص لنقول الحقيقة هنا متعذرة؟

وثانيها: قولهم ما مجمله: أن القرآن مبين، ولم ينتقل الرسول عليه سلام الله إلى جوار ربه إلا بعد أن تركنا على المحجة البيضاء، فلم يتركنا في موضوع الصفات هملا، أو عرضة لشبهات المبطلين، وتأويلات المتأولين، وهي من أخطر قضايا الدين، فلا بد أنه عليه سلام الله علم معاني تلك الصفات، ويعلمها كذلك العلماء من المسلمين، وأن الوحي خاطبنا بما نفهم، لا بما لا نفهم، وقد استفضنا في بيان الرأي السليم حول هذه القضية في هذا الكتاب، وطلبنا منهم بيانا عن تلك المعاني يجليها لنا.

وثالثها: إثبات ما أثبت الله لنفسه وما أثبته له رسوله ﷺ من أسماء وصفات من غير تشبيه ولا تجسيم ولا تعطيل ولا تكييف، لذا فهم يقولون: يد لا كالأيدي، ويقولون: يد على نحو يليق بالله جل وعلا، ويتفرع عن هذا إصلات سيف التعطيل في وجه من يتأول صفة من الصفات، أو من لم يتعامل مع الصفات على ظواهرها وفق منهجهم في التفكير.

ورابعها: الادعاء بأن للصفات الخبرية معنى ظاهريا يجب حملها عليه، ويدّعون فهم المعنى، وتفويض الكيفية.

وخامسها: قياس صفات السمع والبصر على صفات الوجه واليد، فكما ثبتت تلك بلا تكييف، تثبت الثانية على نفس الشاكلة،

فلنطبق هذه القواعد على بعض النصوص لنر هل ستسعفنا في ضبط ما يدخل في الصفات وما يجب تأويله منها؟

قال الجويني في الإرشاد: فمما يُسأل عنه قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، قيل معناه: الله هادي أهل السموات والأرض، ولا يستجيز منتمٍ إلى الإسلام القول بأن ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ هو الإله، والمقصود من الآية ضرب الأمثال فهي بذلك على الإجمال، وقد نطق بما ذكرناه سياق الآية فإنه عز من قائل قال: ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ﴾،

ومما يُسأل عنه قوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ﴾، ولا يلتبس معنى هذه الآية إلا على غر غبي، إذ لا يتوجه في انتظام الكلام حمل الجنب على تقدير الجارحة **مع ذكر التفريط!!** فلا وجه إلا حمل الجنب على جهات أمر الله تعالى ومأخذها، وقد يراد بالجنب الجناب والذُّرا، يقال فلان محترس برعاية فلان، لائذ إلى جنبه، عائذ بجنابه، بل على قطع نعلم بطلان حمل الجنب الذي أضيف إليه التفريط على الجارحة...[340]

---

[340] الإرشاد لإمام الحرمين الجويني. أنظر فصل: من سنن العرب في لغاتها: ففيه كفاية بيان عن هذا.

يقول ابن عثيمين: (إذا كان هذا الحديث يدل على أن لله مللاً فإن ملل الله ليس كمثل مللنا، بل هو ملل ليس فيه شـيء من النقص... فإنه **ملل يليق به عزوجل**)[341]. فكما ترى هو يقولها على سـبيل: إذا كان، فهو غير متيقن من أن تكون صفة أو لا تكون!

وكما أسلفنا أعلاه، فإن حمل شيء منها على معانيها اللغوية يفضي إلى التشبيه ففي اللغة قال ابن فارس:

الميم واللام أصلانِ صحيحان، يدلُّ أحدهما على تقليب شيء، والآخر على غَرَضٍ من الشَّيء.

فالأوَّل مَلَلْتُ الخُبزة في النّار أمُلُّها مَلاًّ، وذلك تقليبك إيَّاها فيها. والمَلَّة: الرَّماد أو التُّرابُ الحارّ.

والباب الآخَر مَلِلته أَمَلُّه مَلَلاً ومَلاَلَةً: سئِمْتُه. وأملَلْتُ القومَ: شَقَقْتَ عليهم حَتَّى مَلُّوا؛ وكذا أملَلْتُ عليهم.[342]

وفي الصحاح للجوهري: مَلِلْتُ الشيءَ بالكسر، ومَلِلْتُ منه أيضاً مَللاً ومَلَّةً ومَلالَةً، إذا سئمتَهُ. واسْتَمْلَلْتُهُ كذلك. وأمَلَّهُ وأمَلَّ عليه، أي أسْأَمَهُ.[343]

فها هو منهج القوم في الصـفات إن ادعو أن حملها على ظاهر اللغة، فالتشـبيه حاصـل، وإن فوضـوا ووقفوا لم يلزمهم شيء من التشبيه بالمخلوقات!

ثم انظر إلى مقالة الرجل، فهو يتذرع بأنه ملل (بمعنى سـأم لغة، لا معنى لها في اللغة غيره) يليق به عز وجل!! كأنه بهذا يزيد المعنى وضوحا في الذهن!! ويكفيه أن يفوض الكيفية إلى الرب عز وجل!

وقوله: (صـفة الهرولة.. فلا تسـتوحش يا أخي من شـيء أثبته الله تعالى لنفسـه، واعلم أنك إذا نفيت أن يأتي هرولة فسيكون مضمون هذا النفي صحةَ أن يقال إن الله لا يأتي هرولة وفي هذا ما فيه)[344]

أي مذهبٍ لا يُحتاج في إبطاله إلى أكثرَ من حكايته كما في هذا المذهب! وأثبت القوم مثل هذه الأوهام فذكروا في صـفات الله عز وجل العجبَ الحقيقي والضحكَ والفرحَ والغضـب والاسـتهزاء والكراهية، فمن ذلك قول أحدهم: (يغضـب غضـباً حقيقياً يليق به سـبحانه ولا يشـابه غضـب المخلوقين ولا يعلم كيفيته إلا هو سـبحانه وتعالى وهكذا الرضـى والضحك..)[345]

وقول آخر: (العجب معلوم المعنى، مجهول الكيفية، والإيمان به واجب، والتعمق والتشكك به بدعة)[346].

ويقول آخر: (العَجب صفة من صفات الله تعالى.. وهو عَجَب حقيقي يليق بالله تعالى)[347]

---

[341] المصدر السابق 174/1 وأنظر صفة الملل في إبطال التأويلات 370/2

[342] معجم مقاييس اللغة لابن فارس

[343] الصحاح للجوهري

[344] مجموع فتاوى ابن عثيمين 1/ 172

[345] تنبيهات على أهم المهمات لعلي صلح الجيلي 31

[346] الصـفات الإلهية للدكتور لمحمد أمان 295 وأنظر فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء 142/3و153/3 والتعليقات على متن لمعة الاعتقاد لعبد الله الجبرين 45، وفرق معاصرة وموقف الإسلام منها للدكتور غالب العواجي 1137/2

[347] العقيدة الصافية لسيد سعيد السيد 386

بل عد القاضي أبو يعلى الفراء الفراشَ من صفات الله عز وجل بخبر زعموا فيه أن محمداً ﷺ رأى ربه على صورة مذكورة فيه دونه فراش من ذهب فحكى أبو يعلى تفسير الفراش في اللغة ثم قال: (فهذا حد الفراش في الشاهد فأما الفراش المذكور في الخبر فلا نعقل معناه كغيره من الصفات)[348] [349]

الاعتراض الثالث: انعدام الضابط الذي يضبط متى يسلك مسلك التأويل ومتى يمنع:

فإذا أخرج أحدهم نصا من النصوص، وسلك به مسلك التأويل لزمه جواز التأويل في غيره إلا أن يذكر فرقاً بين النصوص ودونه خرط القتاد.

وها هو ابن عثيمين رحمه الله يعترف بأن إخراج نص من النصوص يبطل هذه القاعدة بالكلية فيقول: (نصوص الصفات تجري على ظاهرها اللائق بالله تعالى بلا كيف، وهذه القاعدة تجري على كل فرد من أفراد النصوص وإن لم ينصوا عليه بعينه، ولا يمكننا أن نخرج عنها نصاً واحداً إلا بدليل عن السلف أنفسهم. ولو قلنا إنه لابد أن ينصوا على كل نص بعينه لم يكن لهذه القاعدة فائدة)[350].

شناعة هذه القاعدة والركاكة التي انتهى إليها هذا المسلك في إثبات الصفات:

أولا: يجعل الدليل على صحة تأويل أي نص، أن يقول به السلف، يعني تَرِدُ بعض الروايات في مسألة الساق عن ابن عباس رضي الله عنهما، يتأول فيها، ولكن مع ذلك يبقى القوم يصرون على صفة الساق! ويمنعون التأويل!

ثانيا: الأصل أن لا يقال: تجري على ظاهرها اللائق بالله تعالى، بل الأصل أن يقال: نثبت لله ما أثبت لنفسه من غير تفسير ولا تكييف.

ثالثا: ثم إن الآية التي ترد بها تلك الصفة على وجه الإجمال لها معنى مفهوم، فقوله تعالى ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ فيها كناية عن الكرم والإنفاق والسخاء، ولا يقال أن تأويلها ممنوع، لأن هذا هو مفهوم الآية ككل، وأما الكلمات المنفردة من الآية منزوعة من السياق، فالتعامل معها يكون بالتوقف والتفويض، وأعني هنا كلمة ﴿يَدَاهُ﴾ وهكذا.

فلنطبق اعتراضنا هذا على بعض النصوص لنر كيف يتم التحكم في التأويل:

قال الجويني في الإرشاد: "ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقون على تأويلها حتى إذا سلكوا مسلك التأويل عورضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع، فمما يُعارَضُونَ به قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾، فإن راموا إجراء ذلك على الظاهر حلوا عقد إصرارهم في حمل الاستواء على العرش على الكون عليه، وانتزعوا فضائح لا يبوء بها عاقل، وإن حملوا قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ وقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى

---

[348]) إبطال التأويلات 1/ 149

[349]) عن صهيب السقار: التجسيم. بتصرف

[350]) مجموع فتاوى ابن عثيمين 1/185

مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾، على الإحاطة بالخفيات فقد تسوغوا التأويل، وهذا القدر في ظواهر القرآن كاف، وأما الأحاديث التي يتمسكون بها فآحاد لا تفضي إلى العلم"[351]....

فلانعدام الضوابط لم نستطع التمييز لم منعتم أن يكون الله في الأرض، كما قلتم أنه في السماء، وكلاهما نص عليه النص، فأخذتم الثاني بالظاهر وتأولتم الأول، فقد قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾، وقال عز من قائل: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ (16)﴾ وقال جل وعلا: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾، فما هو الضابط الذي على أساسه يحصل التأويل في بعض هذا ويمنع في بعضه الآخر؟

قال الدكتور صهيب السقار:

أمثلة يتبين فيها اضطرابهم في التأويل ورفضه:

1- "من اضطرابهم أنهم في نص واحد ربما يلتزمون التأويل في موضع منه ويتمسكون بالظاهر في موضع آخر منه. فلا يثبتون على طريقة واحدة ولا ينكشف لهم بهذا التقارب تباينُ هذين المسلكين، فمن ذلك[352] صنيعهم في الحديث الذي أخرجه الإمام مسلم بسنده عن أبي هريرة أن النبي ﷺ أمر من يريد النوم بأن يضطجع على شقه الأيمن ثم يقول: (اللهم رب السموات ورب الأرض ورب العرش العظيم ربنا ورب كل شيء فالق الحب والنوى ومنزل التوراة والإنجيل والفرقان أعوذ بك من شر كل شيء أنت آخذ بناصيته اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء)[353]

ففي هذا الحديث مقابلة بين وصف الله عز وجل بأنه الظاهر مفسراً بأنه ليس فوقه شيء وبين وصفِه تعالى بأنه الباطن مفسراً بأنه ليس دونه شيء. فيختارون في الوصف الأول مسلكاً وفي الوصف الآخر مسلكاً آخر ولا يرضون بعكسه. ومن العجيب أن الحديث اشتمل قبل ذلك على مقابلة بين وصفين آخرين وهما الأولُ المفسر بكونه ليس شيءٌ قبله والآخرُ الذي لا شيء بعده فلم يعترِضوا في الاستدلال بهذه المقابلة على تنزهه عن الوجود الزماني، ولما وصلوا إلى المقابلة التي يُفترض أن يتنبهوا إلى إشارتها إلى تنزهه عن الوجود المكاني عدلوا عن ذلك ولم يراعوا حق هذه المقابلة التي تدل على تنزهه عن الوجود المكاني، لأن الظاهر الذي لا يكون شيءٌ فوقه إذا كان هو الباطن الذي لا شيءَ دونه فلا يُعقل أن يكون مختصاً بالمكان[354] كما دلت المقابلة الأولى على تنزهه عن الوجود الزماني.

ونشير إلى تصريح ابن عثيمين في هذين المسلكين فيقول: (الظاهر من الظهور وهو العلو... الباطن **كناية** عن إحاطته بكل شيء ولكن المعنى أنه مع علوه فهو باطن فعلوه لا ينافي قربه عز وجل **فالباطن قريب من معنى القريب**)[355] فأنت ترى كيف كان الوصف الأول على ظاهره وكيف صار الثاني كناية ومفسراً بمعنى لانعرف وجه تفسيره به في اللغة!

---

[351]) الإرشاد لإمام الحرمين الجويني رحمه الله تعالى.

[352]) وأنظر مثالا آخر وهو تأويل شارح الطحاوية241 لقوله تعالى: ﴿أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما﴾ دون قوله: ﴿لما خلقت بيدي﴾

[353]) صحيح مسلم 4 /2084(2713) وهو في سنن الترمذي 518/5(3481) وسنن أبي داود 312/4(5051) وصحيح ابن حبان 246/3(966) وغيرها.

[354]) أنظر إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل 82 وودفع شبه من شبه وتمرد 19

[355]) المحاضرات السنية لابن عثيمين 142/1

2- من اضطرابهم أنهم يلتزمون تأويلَ لفظٍ في موضع ويتمسكون بظاهره في موضع آخر فمن ذلك أن أحدهم يتأول قول الله عز وجل: ﴿واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا﴾[356] فيقول: (والمعنى بمرأى منا ولا تغيب عنا وليس المراد أنك بداخل أعيننا وقد جاءت السنة بإثبات عينين لله تعالى يبصر بهما كما في الحديث الصحيح أنه ﷺ قال: "إن ربكم ليس بأعور "[357] يعني أن له عينين سليمتين من العور[358]...﴿تجري بأعيننا﴾[(359)] المعنى أنه سيحفظها وسيحرسها ومن فيها ... ﴿ولتصنع على عيني﴾[(360)] المعنى: ستربى على مرأى مني.. وليس في قوله تعالى ﴿على عيني﴾ دليل على أن لله عيناً واحدة، بل المقصود بذلك جنس العين لا عددها لأنه ورد في السنة أن لله عينين حقيقيتين تليقان به وأما عن ورودها في القرآن بصيغة الجمع وبصيغة الإفراد فليس فيه دليل لأهل التحريف الذين يحرفون معناها إلى الحفظ والرعاية)[(361)]

ولا يخفى ما في هذا الكلام من التهافت والتناقض ففي صدر كلامه التأويل بالعناية والحراسة وفي آخره عد تفسيرها بالحفظ والرعاية من فعل أهل التحريف. ولا يتبين لنا كيف يميز بين هذه النصوص فما الذي جعل الحديث مثبتاً للعينين دون غيره من الآيات؟ ولم لا يقبل الحديث مثل ما قبلته الآيات الكريمات؟ ولا يخفى أن كلامه أبعد ما يكون عن التترس بالصفة لأن العين الحقيقية جارحة، خاصة إذا اعتمد على ما جاء في العين بصيغة التثنية وغلَّبه على ما جاء في باقي الصيغ وزاد على ذلك وصف العينين بالسلامة من العور.

3- من غلطهم أنهم يتصرفون في بعض الظواهر بنحو التصرف الذي يعرف بالتأويل، ولكن يسمونه تفسيراً فمن ذلك قول ابن تيمية رحمه الله: (إن الله معنا حقيقة، وهو فوق العرش حقيقة... ثم هذه المعية تختلف أحكامها بحسب الموارد فلما قال: ﴿يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها﴾-إلى قوله-﴿وهو معكم أينما كنتم﴾.[(362)] دل ظاهر الخطاب على أن حكم هذه المعية ومقتضاها أنه مطلع عليكم، شهيد عليكم ومهيمن عالم بكم، وهذا معنى قول السلف: إنه معهم بعلمه، وهذا ظاهر الخطاب وحقيقته)[(363)] ولما قال النبي ﷺ لصاحبه في الغار: ﴿لا تحزن إن الله معنا﴾[(364)] كان هذا أيضاً حقاً على ظاهره. ودلت الحال على أن حكم هذه المعية الإطلاع والنصر والتأييد)[(365)] وفي هذا النص السابق يصل ابن تيمية رحمه الله

---

[356]) الآية (48) من سورة الطور

[357]) صحيح البخاري 1113/3(2892) و صحيح مسلم 1 /155(169) و2245/4(169) و غيرهما.

[358]) ومعلوم أن هذا لا يفهم من مفهوم المخالفة إطلاقا! فأن تقول هذا الجدار لا يجهل، لا يعني أنه يعلم، وأن تقول هنا في وصف الدجال أنه أعور، وبالتالي فلا يمكن أن يكون ربا لأنه يتصف بصفة نقص، لا أن الرب يتصف بذلك، ومثله وصف إبراهيم عليه السلام للأجرام التي كان يعبدها القوم بأنها تأفل، فلا يفهم منها أن الله تعالى يشرق ولا يغيب كحال الأجرام تلك! بل أنها تتصف بصفة نقص، وفرق بين هذا الفهم وذاك!

[359]) الآية (14) من سورة القمر

[360]) الآية (39) من سورة طه

[361]) التعليقات الزكية لعبد الله جبرين 177-178 وأنظر نحوه في تنبيهات في الرد على من تأول الصفات لعبد العزيز بن باز 26-30

[362]) الآية (4) من سورة الحديد.

[363]) الأسماء والصفات 81/2.

[364]) الآية (40) من سورة التوبة.

[365]) الأسماء والصفات 81/2، 211. وأنظر الفتوى الحموية لابن تيمية 171 وأنظر نقد ابن جهبل له في طبقات الشافعية لابن السبكي9/ 58. وأنظر متابعة المعاصرين لابن تيمية في هذه النقطة في تنبيهات في الرد على من تأول الصفات لعبد العزيز بن باز 26-30. وابن رجب وأثره في توضيح عقيدة السلف للدكتور عبد الله الغفيلي 244/1

إلى النتيجة التي نصل إليها بالتأويل ولكن لا يسلم رحمه الله أن الوصول إلى هذه النتيجة يحصل بصرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يحتمله، ويصرح بأن الإطلاع والعلم والنصرة هي حكم المعية ومقتضاها، وهذا هو ما نسميه تأويل المعية فيكون ابن تيمية رحمه الله هنا قد اختار مسلك التأويل وزاد على نفسه عناء الحاجة إلى إثبات أن هذا الذي سماه حكم المعية هو ظاهر الخطاب وحقيقته فاللغة لا تساعد على ذلك، ولو ساعدت على ذلك لم تقتصر على هذا الموضع.

ومهما اختلفت الاصطلاحات في الظاهر والتفسير والتأويل فإنه لو عوملت جميع النصوص الواردة في الباب بمثل ما عوملت به آيات المعية لكان النزاع بين ابن تيمية والمؤولين نزاعاً لفظياً فقط.

4- ومن الأمثلة على تأويل ابن تيميه قوله في الآية الكريمة ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾[366] (هو قرب ذوات الملائكة وقرب علم الله)[367] وقال: (وأما من ظن أن المراد بذلك قرب ذات الرب من حبل الوريد إذ إن ذاته أقرب فهذا في غاية الضعف)[368] وهذا تأويل أيضاً لأن ظاهر اللفظ يدل على إسناد القرب إلى الله عز وجل، وتفسيره بقرب الملائكة صرفٌ للفظ عن ظاهره. فلم لا يقال في هذا الصرف إنه تعطيل لما وصف الله تعالى به نفسه؟ ولم لا يقال: التقرب معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب؟ وما الفرق بين هذا وبين تأويلنا لقوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾[369] أي ملائكته أو أمره؟

5- ومن تأويله أيضا ما ذكره في جواب النصارى فقال: (...ولا يُعرف عالم مشهور من علماء المسلمين ولا طائفة مشهورة من طوائفهم يطلقون العبارة التي حكوها عن المسلمين حيث قالوا عنهم إنهم يقولون إن لله عينين يبصر بهما ويدين يبسطهما وساقاً ووجهاً يوليه إلى كل مكان وجنباً، ولكن هؤلاء ركبوا من الفاظ القرآن بسوء تصرفهم وفهمهم تركيباً زعموا أن المسلمين يطلقونه. وليس في القرآن ما يدل ظاهره على ما ذكروه فإن الله تعالى قال في كتابه: ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾[370] واليهود أرادوا بقولهم يد الله مغلولة أنه بخيل فكذبهم الله في ذلك وبين أنه جواد لا يبخل فأخبر أن يديه مبسوطتان كما قال ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسورا﴾[371]. فبسط اليدين المراد به الجواد والعطاء، ليس المراد ما توهموه من بسط مجرد ولما كان العطاء باليد يكون ببسطها صار من المعروف في اللغة التعبير ببسط اليد عن العطاء)[372]

---

366) الآية (16) من سورة ق.

367) الأسماء والصفات 98/2.

368) المصدر السابق 349/2. وأنظر نحوه في شرح حديث النزول 130 طبعة المكتب الإسلامي- بيروت- 1969م. وأنظر متابعته في الأجوبة المفيدة لعبد الرحمن الجطيلي 61.

369) الآية (22) من سورة الفجر.

370 الآية (64) من سورة المائدة.

371) الآية (29) من سورة الإسراء

372) الجواب الصحيح 4 /412

6- ومن تأويلهم قول شارح الطحاوية ابن أبي العز الحنفي رحمه الله: (قال الله عز وجل: ﴿وكان الله بكل شيء محيطاً﴾[373] وليس المراد من إحاطته بخلقه أنه كالفلك ... وإنما المراد إحاطة عظمته وسعة علمه وقدرته[374] ويُحسِّن الشيخ الألباني في تعليقه هذه العبارة ثم يقول: (وهو من التأويل الذي ينقمه الشارح مع أنه لابد منه أحياناً)[375]

7- ومنه أيضا قول ابن باز: (ويعلم أن تفسير النسيان بالترك ليس من باب التأويل ولكنه من باب تفسير النسيان في هذا المقام بمعناه اللغوي لأن كلمة النسيان مشتركة يختلف معناها بحسب مواردها كما بين ذلك علماء التفسير)[376]

أما ابن تيمية رحمه الله فهو حامل لواء الحرب والتشنيع على مسلك التأويل والدفاع عن الظاهر ونفي المجاز، ولكن هذه خمسة أمثلة من كلامه يلزمه بها إبطال كل ما أطال في تقريره.

المثال الأول: أنه يتحدث عن افتراق الناس في التزام الظواهر فيذكر من اختار الإقرار بالنصوص ولم يصرف واحداً فيها عن ظاهره فيقول: (..لكنه غلط أيضاً)[377]. وهذا اعتراف منه بوجوب العدول عن بعض الظواهر وهو التأويل.

المثال الثاني: أنه يزعم أن ظاهر الكلام قد يكون ظهوره بسياق الكلام على خلاف الوضع وهو المجاز فيقول: (ظاهر الكلام: هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة. ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع، وقد يكون بسياق الكلام)[378] ويقول أيضاً: (واعلم أن من لم يحكم دلالات اللفظ ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ تارة يكون بالوضع اللغوي أو العرفي أو الشرعي إما في الألفاظ المفردة وإما في المركبة، وتارة بما اقترن باللفظ المفرد من التركيب الذي تتغير به دلالته في نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعله مجازاً)[379] فيقال: كيف تمنع من اختار التأويل إذا ادعى أن الذي يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة إن كان ظهوره بمجرد الوضع فهو التشبيه لامحالة، وإن كان بسياق الكلام فهو التأويل. فلما أوجبتَ إمرارَ النصوص على ظاهرها وحصرتَ طرقَ الظهور بما ذكرتَ تعين أن يكون الإمرار على الظاهر بالوضع أو بالتركيب والقرائن، وليس في أحدهما ما يدل على المسلك الذي اخترته لأن هذه الألفاظ وضعت في اللغة لتدل على الجوارح والأعضاء فلا يكون حملها على الظاهر بالوضع دالاً على الصفة. وإن حملت على الظاهر بالسياق والتركيب فهو التأويل بالمجاز.

ويذكر ابن تيمية رحمه الله تطبيقاً عملياً لما سبق فيثبت المجاز ويحمل عليه اللفظ ويعده ظاهراً لا بالوضع فيقول في أحد أنواع الألفاظ: (ما معناه مفرد كلفظ الأسد والحمار والبحر والكلب فإذا قيل: أسد الله وأسد رسوله أو قيل للبليد حمار أو للعالم أو السخي أو الجواد من الخيل بحر أو قيل للأسد كلب فهذا مجاز. ثم إن اقترنت به قرينة تبين المراد كقول

---

[373]) الآية (125) من سورة النساء.

[374]) شرح العقيدة الطحاوية 314. تحقيق ناصر الدين الألباني طبعة المكتب الإسلامي-بيروت-(1399 هـ).

[375]) المصدر السابق 314

[376]) تنبيهات في الرد على من تأول الصفات لعبد العزيز بن باز 42 وأنظر نحوه في التنبيهات السنية لعبد العزيز بن ناصر 165/1

[377]) بيان تلبيس الجهمية 556/1 وأنظر نحوه في كتب ورسائل ابن تيمية في العقيدة 5/ 122.

[378]) الرسالة المدنية ضمن مجموع فتاويه ورسائله في العقيدة 356/6

[379]) مجموع الفتاوى 182/33

النبي ﷺ لفرس أبي طلحة:" إن وجدناه لبحراً "[380]وقوله: " إن خالداً سيف من سيوف الله سله الله على المشركين"[381].وقول ابن عباس: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض فمن استلمه وصافحه فكأنما بايع ربه"[382]أو كما قال ونحو ذلك فهذا اللفظ فيه **تجوز** وإن كان قد ظهر من اللفظ مراد صاحبه وهو محمول على هذا الظاهر في استعمال هذا المتكلم لا على الظاهر في الوضـع الأول. وكل من سـمع هذا القول علم المراد به وسـبق ذلك إلى ذهنه بلا احتمال إرادة المعنى الأول، وهذا يوجب أن يكون نصـاً لا محتملاً. وليس حمل اللفظ على هذا المعنى من التأويل الذي هو صـرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح في شـيء، وهذا أحد مثارات غلط الغالطين في هذا الباب حيث يتوهم أن المعنى المفهوم من هذا اللفظ مخالف للظاهر وأن اللفظ متأول)[383]

فما الذي يمنع مثل هذا التصـرف في سـائر النصـوص؟ فبعد الاعتراف بثبوت التجوز في بعض الفاظ الشـارع ما الفرق بين هذا المثال الذي جوز فيه هذا التصـرف وبين سـائر النصـوص التي منع تأويلها. وهو لم يبين ما يصـلح فارقاً بين الاثنين إلا سـبقَ الذهن إلى ظهور المجاز وهذا مما تختلف فيه الأذهان ويمكن معه للمؤول في كل نص سـلك به مسـلك التأويل أن يبين سبق الظاهر المجازي إلى ذهنه.

المثال الثالث: أنه اعترف بجواز العدول عن الظواهر لكنه متوقف على أربعة أشـياء. سـلمنا في الأول والثاني والثالث وأبطلنا تمسكه بالرابع.

قال رحمه الله: (...فصـرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سـبحانه وحقيقتها المفهومة منها إلى باطن يخالف الظاهر ومجاز ينافي الحقيقة لابد فيه من أربعة أشياء

أحدها: أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب..

الثاني: أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه..

الثالث: أنه لابد من أن يسْلَم ذلك الدليل الصارف عن معارض وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مرادة امتنع تركها..

الرابع: أن الرسـول ﷺ إذا تكلم بكلام وأراد به خلافَ ظاهره وضـدَّ حقيقته فلابد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقتَه وأنه أراد مجازَه سـواء عينه أو لم يعينه لا سـيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم دون عمل الجوارح فإنه سبحانه وتعالى جعل القرآن نوراً وهدى وبياناً للناس.. ثم هذا الرسول الأمي العربي بُعث بأفصح اللغات وأبين الألسـنة والعبارات ثم الأمة الذين أخذوا عنه كانوا أعمق الناس علماً وأنصـحهم للأمة وأبينهم للسـنة فلا يجوز أن يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهره إلا وقد نصـب دليلاً يمنع من حمله على ظاهره إما أن يكون عقلياً ظاهراً مثل قوله ﴿وأوتيت

---

[380]) صحيح البخاري926/2 (2484).

[381]) أنظر صحيح البخاري 3/ 1372(3547) و صحيح ابن حبان 15/ 565 (7091).

[382]) أنظر العلل المتناهية 576/2.

[383]) مجموع الفتاوى 214/33

من كل شـيء﴾ [384] فان كل أحد يعلم بعقله أن المراد أوتيت من جنس ما يؤتاه مثلها.. أو سـمعياً ظاهراً مثل الدلالات في الكتاب والسنة التي تصرف بعض الظواهر...)[(385)]

وفيه نظر من وجوه:

الأول: أنا لا نسـلم أن هذه الظواهر من الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم، فهذه النصـوص لم تُسـق أصـالةً لبيان الصـفات كما هو ظاهر في جميع هذه النصـوص. فمثلاً قول الله عز وجل: ﴿واصـبر لحكم ربك فإنك بأعيننا﴾[386] لم يُسـق لإثبات صـفة العين بل السـياق في مواسـاة النبي ﷺ، وفيها يأمر الله عز وجل نبيه ﷺ بالصبر على أذى المشركين ويبشره الله عز وجل بأنه في حفظه ورعايته وحمايته.[387]

الثاني: أن ابن تيمية صرح بأن التشـبث في جميع النصوص بظواهرها غلط، ونص أيضا على حمل بعض النصوص على ظاهرها المجازي. فأين ما يطالب به من الدليل الشـرعي على أن الشـارع أراد بهذه النصـوص خلافَ ظاهرها بالوضـع؟ وجوابنا هو جوابه. فإن لم يذكر الجواب عن نفسـه فجوابنا أن أسـاطين الفصاحة ممن نزل القرآن بلغتهم هم أغنى الناس عن التنبيه إلى أسـاليب العربية في التجوز وهم أنزه أصحاب الألسـنة عن الركون إلى الظواهر والجمود على الألفاظ. وكيف يتصـور حاجتُهم إلى التنبيه بإهمال الظواهر التي لم يَخفَ إهمالُ بعضـها على أَركنِ الناس إلى الحس وأكثرِهم تقديسـاً لهذه الظواهر.

الثالث: لو سـلمنا بلزوم الحاجة إلى دليل يمنع من حمله على ظاهره فالدليل الذي يريده ابن تيمية إما أن يكون عقلياً ظاهراً أو سمعياً ظاهراً مثل الدلالات في الكتاب والسنة التي تصرف بعض الظواهر.

ولا يخفى أن أهل التأويل كشفوا عن قواطع عقلية وقواطع سمعية تمنع من الحمل على الظواهر في هذا الباب.

الرابع: أن هذا الذي ذكره من الحاجة إلى البيان يلزمه الحاجة إلى مثله من البيان لمنع حملها على الظواهر لأن هذه الألفاظ على ظاهرها تفيد الجوارح والأعضـاء. وإثباتها صـفاتٍ لله عز وجل فيه صـرف لها عن ظواهرها. وهذا الصـرف إلى الصـفات أحوجُ إلى البيان من صـرفها بالتأويل لأن اللغة تسـاعد على حملها على الوجوه التي يذكرها المتأول، أما حملها على الصفات فليس من أساليب العربية المعروفة فيتعين أن يكون استعمالاً شرعياً يُحتاج معه إلى بيان شرعي.

المثال الرابع: أن ابن تيمية رحمه الله يتجاهل كل ما ذكره من دعوى براءة ظواهر الكتاب مما يوهم التجسـيم، ويدعو إلى تفويض المعنى الله عز وجل، ويأمر برد الألفاظ القليلة المشكلة إلى محكم التنزيه، كل ذلك يخاطب به النصارى في كلام طويل هو عين الكلام الذي خاطبه به أهل السـنة فاشـتد في إنكاره عليهم. يقول رحمه الله: (..غلاة المجسـمة الذين يكفرهم المسلمون أحسن حالاً منكم شرعاً وعقلاً وهم أقل مخالفة للشرع والعقل منكم، فإذا كان هؤلاء خيراً منكم فكيف تشبهون أنفسكم بمن هو خير من هؤلاء من أهل السنة من المسلمين الذين لا يقولون لا بتمثيل ولا بتعطيل. وبيان ذلك أن التوراة والإنجيل وسائر كتب الله وغير ذلك مما هو مأثور عن الأنبياء فيه نصوص كثيرة صريحة ظاهرة واضحة في وحدانية

---

384) الآية (23) من سورة النمل

385) الرسلة المدنية6/360-362

386) الآية (48) من سورة الطور.

387) أنظر تنوير الأذهان من تفسير روح البيان، إسماعيل حقي البروسوي اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني 169/4

الله وأنه لا إله غيره وهو مسمى فيها بالأسماء الحسنى موصوف بالصفات العلى وأن كل ما سواه مخلوق له ليس فيه تثليث ولا اتحاد الخالق بشيء من المخلوقات لا المسيح ولا غيره. وفيها الفاظ قليلة مشكلة متشابهة، وهي مع ذلك لا تدل على ما ذكرتموه من التثليث والاتحاد لا نصاً ولا ظاهراً ولكن بعضها يحتمل بعض ما قلتم. فأخذتم ذلك المحتمل وضممتم إليه من الكفر الصريح والتناقض القبيح ما صيرتموه أمانةً لكم أي عقيدةَ إيمان لكم. ولو كانت كلها تحتمل جميع ما قلتم لم يجز العدول عن النص والظاهر إلى المحتمل، ولو كان بعضها ظاهراً فيما قلتم لم يجز العدول عن النصوص الصريحة إلى الظاهر المحتمل، ولو قدر أن فيها نصوصاً صريحةً قد عارضتها نصوص أخرى صريحةٌ لكان الواجب أن ينظروا بنور الله الذي أيد به عباده المؤمنين فيتبعون أحسن ما أنزل الله وهو المعنى الذي يوافق صريح المعقول وسائرَ كتب الله، وذلك النص الآخر إن فهموا تفسيره وإلا فوضوا معناه إلى الله تعالى إن كان ثابتاً عن الأنبياء. وهؤلاء عدلوا عما يُعلم بصريح المعقول وعما يُعلم بنصوص الأنبياء الكثيرة إلى ما تحتمله بعض الألفاظ لموافقته لهواهم فلم يتبعوا إلا الظن وما تهوى الأنفس. وأما كفار المجسمة فهؤلاء أعذر وأقل كفراً من النصارى. فإن هؤلاء يقولون -كما يقوله معهم النفاة- إن ظواهر جميع الكتب هو التجسيم. ففي التوراة والقرآن من الآيات التي ظاهرها التجسيم ما لا يحصى...)"[388] [389]

[388]) الجواب الصحيح 4/449-454

[389]) عن كتاب التجسيم للدكتور صهيب السقار، وفيه أضعاف هذا من الأمثلة والنصوص التي تبين تهافت هذا المذهب فراجعه.

أربع قضايا في رأي العلامة ابن تيمية

لقد وجد العلامة ابن تيمية رحمه الله وأتباعه أربعة مخارج، تبعدهم عن الوقوع في التجسيم، سلطنا البحث عليها في هذا البحث بحول الله تعالى وتوفيقه.

إذ إنهم يتفقون إجمالا على نفي التجسيم عن الباري عز وجل معنا، وينزهونه عن مشابهة المخلوقات،

فيقولون: نثبت يدا لا كالأيدي، أي نثبتها من غير تشبيه ولا تكييف، ولا تعطيل ولا تمثيل.

وسنتساءل عن هذا هل هو خروج على قواعد فهم اللغة؟

فها أنت ترى أنني أطنبت وأطنبت في شرح كيف تطلق العرب الألفاظ على المسميات، وعن الصورة الذهنية المتمثلة للمعنى الذي أرادوا التعبير عنه، فاستدعاء مثل هذه المعاني والتي تمثل الحقيقة اللغوية، هل سيفضي إلى التجسيم؟ فهل يمثل قولهم: يد لا كالأيدي مخرجا سليما؟

قال القرطبي في تفسير سورة النور: "فيجوز أن يقال: لله تعالى نور، من جهة المدح لأنه أوجد الأشياء، ونورُ جميع الأشياء منه ابتداؤها وعنه صدورها، وهو سبحانه ليس من الأضواء المدركة جلّ وتعالى عما يقول الظالمون عُلُوًّا كبيراً. وقد قال هشام الجوالقي وطائفة من المُجَسِّمة: هو نور لا كالأنوار، وجسم لا كالأجسام. وهذا كله محال على الله تعالى عقلاً ونقلاً على ما يعرف في موضعه من علم الكلام. ثم إن قولهم متناقض؛ فإن قولهم جسم أو نور حكمٌ عليه بحقيقة ذلك، وقولهم لا كالأنوار ولا كالأجسام نفيٌ لما أثبتوه من الجسميّة والنور؛ وذلك متناقض، وتحقيقه في علم الكلام". انتهى.

والثاني: أنهم رأوا أن الباري سبحانه أثبت لنفسه صفات السمع والبصر والعلم والرحمة، وما شابهها، والبشر لديهم صفات سمع وبصر وعلم ورحمة، فيقولون أن فهم اليد والعين والرجل، يجري على ما جرى عليه فهم الرحمة والعلم والسمع والبصر، وقد تناولنا جانبا من الكلام عنه أعلاه، وقد مضى تفصيل كبير في هذا من قبل فراجعه.

والثالث: بعض أخبار الآحاد التي تعلقوا بها وفسروها تفسيرات معينة تثبت مذهبهم هذا.

والرابع: أنهم يرون أن النبي ﷺ بلغ الرسالة وأدى الأمانة، وترك الأمة على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، وهذا يعني أنه عليه سلام الله بين ووضح ولو كان المعنى الذي قد يتصور من هذه الآيات ملغزا أو غير واضح، فهذا اتهام للنبي عليه سلام الله أنه لم يبين، وأنه ترك للناس أمرا قد يقودهم إلى الاعتقاد المكفر، لم يبينه لهم، وهذا مستحيل، وبما أن الأمر يتعلق بالاعتقاد، الذي هو أساس الدين، والاعتقاد في صفات الله تعالى، فلو كانت الألفاظ هذه لتصرف عن معناها الحقيقي فلا بد أن يكون بين عليه سلام الله مراد الحق سبحانه منها، ولم يتركها للناس يتأولها كل على ما يتخيل أنه مراد الحق منها، مما قال في كلامه يرحمه الله: فلا بد أن يكون الرسول قد بين مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر، لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل ويسكت عن بيان مراد الحق، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم ويدلهم عليه لإمكان معرفة ذلك بعقولهم، وأن هذا قدح في الرسول الذي بلغ البلاغ المبين الذي هدى الله به العباد وأخرجهم به من الظلمات إلى النور. إ. هـ وسنبين الرأي في هذا لاحقا إن شاء الله تعالى. انظر باب: هل يكفر المجسمة؟

بمعنى آخر: يريد العلامة ابن تيمية رحمه الله تعالى أن يقول: لا يمكن أن يكون الله تعالى قد خاطبنا بما لا نفهم ولا نعقل معناه، أو أن يكون خاطبنا بخطاب يحتمل معاني منها ما هو خطير على اعتقادنا، يردينا في النار إذا اعتقدناه، ومع ذلك لا يبين لنا أن مراده منه ليس هذا، فمثلا أن يكون قوله ﴿يد الله﴾ يمكن أن يفهم على أنها الجارحة، أو اليد، فإذا كان هذا المعنى خطيرا على اعتقادنا فلا بد أن رسول الله عليه سلام الله بين لنا مراده منه، بنفي أو إثبات، أو يترك لنا فهمه على ما تقتضيه معاني ظواهر الكلمات من اللغة العربية، أو حقائقها اللغوية، وإلا كان هذا اتهاما للرسول عليه السلام بأنه ما بلغ الرسالة وأدى الأمانة.

فالخلاصة إذن: أن القرآن مبين مفهوم، وهذا قول حق، ولكنه أنزل على فهم خطأ محض، فكما بينا في غير موضع – والحمد لله -، فرق بين أن يخاطبك بأنه تعالى يحيي الموتى، وبين أن يخاطبك بكيفية إحياء الموتى، فليس معنى أن الله يحيي الموتى، أن تعتقد طريقة وكيفية إحياء الموتى، بل أن تعتقد إثبات قدرته على إحياء الموتى وأنه سيحيي الموتى، فمن سمع من المسلمين اليوم مثلا أن الله محيي الموتى، واشتط في بحث المسألة ليدخل في متاهات ماهية وكيفية، دون علم مسبق بتلك الكيفية، فالعيب في فهمه لا في خطاب القرآن، فالقرآن مبين، لكن عليك أن تفهم ماذا طلب منك فهمه من تلك المسألة!!

وعندما استعمل أساليب العرب في الخطابة والكلام، وأجرى الكلام على أصول اللسان العربي من حقيقة ومجاز، فإن مرد الفهم فيما هذا حاله إلى اللسان العربي،

فإذا أضفنا إلى هذا أنه تعالى لم يتركنا هملا في هذه القضية، بل أنزل الآيات المحكمات التي تنفي عنه مشابهة المخلوقات، وتنزهه التنزيه التام الكامل، فإن من حمل المتشابهات على ضد هذا المحكم يكون قد أساء الفهم وضل، ولا يقال عندها أن الخطاب ترك الناس هملا، فأصول التعامل مع الخطاب هي الفيصل في أن يُقال هذا الرأي يحتمل وهذا ضلال وخطأ، فيبقى القرآن مبينا خاطبنا بما نفهم، وعصمنا من الوقوع في الفهم الغلط بالآيات المحكمات!!

فإذا فهمت هذا علمت أن عزل فهم الآيات المتشابهات عن إرجاعها إلى المحكمات، هو الذي يُلجئ إلى الإتيان بهذه الحجة بأن ترك المتشابهات من غير بيان فيه اتهام للرسول عليه سلام الله، وذلك لأن الله جل وعلا بيَّن وقطع وأحكم والرسول عليه سلام الله بلغ وأدى الأمانة كاملة، ولم يبق لمجسم من حجة بعد آيات التنزيه.

تناقضات وإشكالات

ثم تعال معي لنحلل موقف الإمام ابن تيمية رحمه الله وأتباعه من هذه المسألة، فهم يثبتون لله يدا، ثم يقولون: من غير تشبيه ولا تمثيل ولا تعطيل ولا تكييف، على نحو يليق به!! فهل يا ترى زادك قولهم هذا بيانا وفهما لماهية اليد هذه؟ أم زادك قولهم غموضا وتناقضا؟

بل إنهم يزيدون الطين بلة بحملهم على من يفوض معنى تلك الآيات لله تعالى بأنه شر أقوال أهل البدع والإلحاد! من باب إثبات الصفة من تلك الألفاظ المتشابهة، وإثبات الكيفية، وعند كثير من أتباع ابن تيمية رحمه الله: إثبات المعنى ولكن تفويض تلك الكيفية إلى الله تعالى! أي عدم تفويض المعنى بل تفويض الكيفية أي الهيئة والشكل بعد إثبات وجود كيفية أصلا!

ومثلا عندما يرد السؤال حول قول القائل: من غير تشبيه ولا تمثيل ولا تعطيل ولا تجسيم، ثم يقول لك: أنا أطلق الحقيقة ولكني مع ذلك لا أشبه، فستقول له: لعلك لم تدرك ما معنى إطلاق الحقيقة، فإن إطلاقها من حيث اللغة وأصول التعامل مع فهمها ربما يلزمك بأن تكون مشبها أو مجسما، وقد تناولنا ذلك في غير موضع من البحث فانظره.

فحتى بعض المجسمة الحقيقيون يقولون عن المولى عز وجل أنه جسم لا كالأجسام، فيجب أن يكون معلوما أن للأقوال والأفكار في كثير من الأحيان لوازم، فهل يا ترى يلزم من قول القائل من غير تشبيه لوازم قد يظن نفسه فر منها باحتياطه إذ يقول من غير تشبيه، ولكنها تلزمه؟

والأخطر من هذا، أن يدعي أنه غير مشبه مثلا، ثم يقول لك: الأخذ بالظاهر، وإعمال الحقيقة، ولا بد لها من معنى، والله تعالى خاطبنا بما نعقل، والنبي عليه سلام الله بلغ الرسالة، ولو كان هذا المعنى غير مقصود لبينه عليه سلام الله، وبناء على كل هذا فإن المعنى المقصود من الآية هو كذا!! فهل يا ترى بعد هذا يبقى غير مشبه؟ أو غير مكيف؟ أو غير مجسم؟ رغم أنه قال لك: أقول هذا من غير تشبيه ولا تعطيل ولا تمثيل ولا تجسيم!!، ثم لما ينقل لك أقوال العلماء من السلف في تلك الآيات والتي منعوا فيها التكييف، والتشبيه، واعتبروا الخوض فيها بدعة، تستوجب ضرب سائلها بالدرة، ونفيه في الأرض، أو إخراجه من المسجد، لمجرد السؤال، وربما يقولون لك: أمرّوها كما هي من غير تكييف، فَهُمْ صحيح أنهم أثبتوا لله ما أثبته لنفسه، إلا أنهم منعوا أن يكون المعنى معلوما، ومنعوا التكييف، ومنعوا التجسيم، وبالتالي فَهُمْ فوضوا المعنى لله، فهل يا ترى مجرد إثباتهم للصفة على نحو ما جاءت من غير خوض في معناها ولا في كيفية أو ما شابه، هو نفس موقف ذلك الذي قال لك: خاطبنا بما نفهم، ويجب إعمال المعنى الظاهري، والحقيقة اللغوية، وما شابه؟ هل موقفهما واحد؟ وهل مذهبهما واحد؟ هذه نقطة مهمة جدا ينبغي التفكير فيها مليا!! وكما سبق وسألنا: فهلا بينتم لنا هذا المعنى وجليتموه لنا لنفهمه أيضا؟ لم تكتفون بالقول بأنه على نحو يليق به؟

ثم إن الله تعالى صحيح أنه خاطبنا بما نعقل، ولكنه أخبرنا عن ذاته وعن صفاته، ولم يطلب منا التفكير فيها ولا الإحاطة بشيء من علمه، ولا الإحاطة بذاته، ويستحيل على العقل ذلك أصلا، فهو لم يخاطبنا بأن معنى رحمته كذا، رغم أنه أعلمنا أنه يرحم، وأنه رحمن ورحيم، ورحمته وسعت كل شيء، ولم يخاطبنا بأن معنى يد الله كذا، ومعنى قدرته كذا، حتى نقول واجب علينا فهمها، بل على العكس من ذلك تماما، حرم علينا الخوض فيها، وبين لنا أننا لا نحيط بشيء من علمه إلا بما شاء، قال رب العزة سبحانه: ﴿وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ (13)﴾ الرعد[390].

قال جل جلاله: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء﴾ البقرة 255. وقال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ طه 110. وقال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ الشورى 11. ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (102) لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (103)﴾ الأنعام.

---

[390] يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ (35)﴾ غافر، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (56)﴾ غافر.، وهاتان الآيتان نزلتا في الكفار، ولا يصح الاستدلال بهما هنا، لأن الكلام عن المؤمنين إذ يتناقشون في معنى الصفات، إلا أنهما تشيران بقوة إلا ضرورة أن يتسلح من يناقش في آيات الله تعالى بالدليل القاطع.

أية صفة تحمل معنى التجسيم والمحدودية يرفض ذلك المعنى رفضا باتا

فالأجسام مثلا لا يمكن تصورها إلا بصفات لازمة لها، لا يمكن تصور الشيء أي الجسم هنا إلا بها كالأبعاد، أي الطول والعرض والعمق، وهذه الصفات لا بد من تصور الذات لتصورها، ولكننا نبحث الصفات بالنسبة لله وهي نوع خاص نسميه الصفات الواجبة، وتختلف اختلافا كليا عن اللازمة، فالواجبة ما لا يمكن تصور عدمها وليس لتصورها علاقة بتصور الذات كما في اللازمة.

بمعنى آخر أنك تنظر في الحوادث لتميز لها صفات، فتنظر في الذات وترى ما يميزها لتستنبط صفات معينة "نعتت" الذات أو وسمتها بسمة معينة ميزتها عن غيرها من الذوات، فتقول بأنها صفة لازمة أو دائمة أو مفارقة، بينما في البحث في صفات الله تعالى، تنظر في صفات المخلوقات كلها، التي بها كانت تستوجب صفة الحدوث، لتقول بأن الخالق الواجب الوجود يجب أن يتصف بصفات كمال ويتنزه عن صفات نقص، تفضي إلى إمكان مشابهته بالمخلوقات فيما يكون به حادثا أو محلا للحوادث، فنسمي الصفات الخاصة بالله تعالى بالصفات الواجبة من باب أنها لا تبحث من خلال الإحساس بالذات، بل من معنى الألوهية، ومعنى وجوب الوجود.

ويدرك وجوب هذه الصفات من إدراكنا لوجود الله ولمعنى الألوهية، فإن كون الله غير محدود وكونه أزليا تستند إليه المحدودات، يلزمنا لإدراك صفات واجبة لهذا الخالق وذلك ككونه ليس بمحل للحوادث، وكونه متصفا بصفات الكمال. هذه كلها صفات واجبة لأنها وجبت من إدراك معني الألوهية، وليس من إحساسٍ بالذات كما في الصفات اللازمة. كذلك ويقطع بامتناع الصفات التي تتنافي مع معنى الألوهية بناء على أصول التعامل مع العقيدة، إذ تقوم أدلتها على منع اتصاف الحق سبحانه وتعالى بما يمكن معه أن يكون محتاجا أو محدودا أو عاجزا، أو مخلوقا أو ممكن الوجود، أو محلا للحوادث!!!

لذلك يمكن الآن القول وبكل جرأة أن أية صفة تحمل معنى التجسيم والمحدودية يرفض ذلك المعنى رفضا باتا لأنه يتناقض مع الصفات الواجبة عقلا، ويلزم من القول بهذا المعنى ثلاثة أمور، الأول مخالفة الواجب عقلا والثاني أن القائل يجب أن يكون متصورا لهذا المعنى نتيجة لإدراك الذات، والثالث: لأن هذا المعنى يفضي إلى تقويض بنيان أدلة وجود الله تعالى التي انطلقنا في إثباتها من تعريف المحدود والمحتاج والحادث والأزلي والممكن والواجب، فإن تداخلت صفات هذا بصفات ذاك لم يقم الدليل على أساس صحيح، علاوة على أن هذا هو الواقع الذي لا مرية فيه لأنه هو التفسير الصحيح الوحيد لحل العقد الكبرى للإنسان كله لإقامة صرح عقيدته.

وذات الله لا تدركها العقول ولا الأبصار، ولا يحاط بها علما، فإما أن يأتيك خبر قطعي بصفات الله التي من غير نوع الواجب، فتعتقده، أو ترد الصفة بخبر ظني الدلالة، فيحرم القول على الله بغير علم في مثل هذا.

قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: "(..فتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد)"[391]

المهم هنا هو أنهم يثبتون أن المعنى معقول لديهم تماما!!

---

[391] درء التعارض 205/1، وأنظر صهيب السقار: التجسيم ص 29

ثم إن القوم ربطوا بين وجود معنى ووجود كيفية، وقالوا نفهم المعنى ولا ندرك الكيفية، وهل يمكن إدراك المعنى دون إدراك الكيفية؟

أم أن المعنى منفصلا عن هذه الكيفية لا يعدو أن يكون خيالات، وسرابا يحسبه الظمآن ماء؟ يظن نفسه يدرك حقيقة الصفة ولا يجول في خاطره إلا معاني كلها تحوم حول مشابهة بالمخلوقات!!! وإلا فما هو المعنى الذي لديك عن الصفات تلك تقدمه لنا على نحو يخلو تماما من أي شبه بالمخلوقات؟؟؟

ثم تعال نفكك مقولتهم تفكيكا، لنسأل: أنت تقول نثبت يدا، ووجها وعينا، فإن كان مرادك إثبات وجود الصفة، فلا بأس، وإن كان مرادك نثبتها وكذلك نثبت معناها، وكذلك نقول نعمل حقيقتها اللغوية، من غير تشبيه، ونمنع عنها التأويل والمجاز: سألناك: دعنا نحصي كم تناقضا وقعت فيه، ما هي الحقيقة اللغوية؟ اليد مثلا: الكف، ممنوع لحصول التشبيه، اليد: يد الفأس؟ ممنوع لحصول التشبيه، اليد: الجارحة؟ ممنوع لحصول التشبيه، اليد.... بأي معنى من المعاني المعجمية التي تمثل الحقيقة اللغوية، أو المجاز الذي تمنعه أصلا، كلها كمعان معروفة في الذهن لواقع اليد، كلها ممنوعة، لأنه لا يجتمع: إعمال الحقيقة ومنع التشبيه معا، نعم يجتمع إثبات الوجود وتفويض المعنى لله تعالى، مع منع التشبيه، لكن لا يمكن أن يجتمع إعمال الحقيقة، مع منع التشبيه، فقل لي أي معاني اليد اللغوية تلك التي تسقطها هنا على الآية لنفهم معناها؟

فها أنت نفيت عن اليد كل المعاني اللغوية من حقيقة ومن مجاز!!

أما التناقض الآخر، فهو أيضا أنه ربما يقول قائل صورة يد، لكن على هيئة لا نعرفها، كأن تقول مثلا: صورة إنسان، ولكنه قد يكون طويلا أو قصيرا، ذكرا أو أنثى، فالماهيات تختلف في تفصيلاتها، وتجتمع في صورة كلية اسمها الإنسان، وبالمثل: يد البشر، ويد الحيوان، ويد الفأس، ويد القوس، كلها تجتمع في صورة كلية اسمها اليد، وتختلف في كيفياتها، فهذه الصورة هي ما نطلقه على يد الله،

والجواب: الصورة في الذهن ليست إلا كيفية، فلا يجتمع منع فهم الكيفية مع ادعاء فهم معناها.

والصورة هي التي تميز بها جنسا ما أو نوعا ما عن غيره، كجنس البشر عن سائر الحيوانات، ونوع الثدييات عن سائر أنواع الحيوانات وهكذا، ويشترك أفراد هذا الجنس في صفات وخصائص جعلتهم أهلا للانضواء تحت هذا الجنس أو النوع، وبدون هذا لا يحصل اشتراك في الصورة، وبعد هذا لا يمكن أن يكون تشبيه أقبح من هذا!!!

ثم إن واقع الصفة، أي مفهوم كلمة صفة، أنها العلامة والميزة التي تميز صاحب تلك الصفة عن غيره فيما لا يشترك في تلك الصفة، فمثلا، الرجل الأحمر اتصف بهذه الصفة التي بها استطعنا تمييزه عن الرجل الأبيض، فصفات الله تعالى، صفات رب يتميز بها عن مخلوقاته كلها، بكل ما لديهم من صفات، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، لا يتصف بصفة مخلوق، ولا يتصف مخلوق بصفته، فيشترك الخالق مع المخلوق في صفة، ولا يشترك معه مخلوق في صفته، فيتصف ذلك المخلوق بصفة من صفات الخالق سبحانه وتعالى.

والتناقض الثالث: ما هو المعنى الذي يخلو من التشبيه والتمثيل والكيفية، أي وضوح لمثل هذا المعنى في الذهن؟

أوليس في هذا غاية التناقض مع كون القرآن مبينا؟ أوليس في هذا غاية التناقض في أن تكون فهمت المعنى المراد منه؟ كيف تقول: أثبت ولكن على صورة أو كيفية تليق به أجهلها، ثم تعتبر أن هذا بيان!! كيف يخلو البيان من الوضوح!

والرابع: أنت تقول أفهمه أنا، ولكنه على نحو يليق به، وأنت قطعا لا تعرف هذا النحو الذي يليق به لا معنى ولا كيفية.

وعلى عجالة أقول ما قاله الأستاذ هشام البدراني في كتابه مَنَاهِجُ الأَدِلَّةِ فِي بَحْثِ أَسْمَاءِ اللهِ وَصِفَاتِهِ: أنه يقع في المبهم من الكلام، وهو يزعم أن الخطاب مفهوم، لأن قوله يليق بجلاله ويختص بذاته زيادة تُبهِمُ، فما يليق بجلاله لا تدركه الأبصار، وهذا يعرض القائل بالدور الجدلي، فلا يصل إلى محكم ومفهوم. انتهى

أي أنهم بقولهم هذا زادوا الأمر إبهاما من حيث ظنوا أنفسهم يبينون ما نزل ويفهمونه على وجهه، وأقروا بأن معاني هذه الآيات وهذه الألفاظ مما لا تستطيع العقول وصفه وشرحه وبيانه، قالوا: تعقل معناه، ولا تعقل كيفيته أو هيئته، ألا ترى معي أنهم أمام إحدى اثنتين: إما أن معنى هذه الآيات مفهوم ومتصور ومعناه واضح في الذهن، ويوافق الحقيقة اللغوية لليد والعين والرجل، وبالتالي فلا معنى لكلامهم: على نحو يليق به، أو قولهم: من غير تشبيه لأنه لا تشبيه لله بمخلوقاته فوق هذا، فإن فهمت اليد على أنها الجارحة، فمجسم أنت، وإن فهمت اليد على أنها على هيئة ما، فأنت مشبه، لأنك تثبت لها لوازم تلزم معنى اليد لغة من أبعاد أي طول وعرض وعمق، وألوان، وحرارة، وجهة، وعدد أي يد ويدان وأيدي، أو تقول: ليست على شيء من هذا كله فلا لها بعد ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا لون ولا جهة ولا حرارة ولا برودة، ولا شيء مما تعهده في المخلوقات، فالسؤال الذي يطرح نفسه وقتها: فما الذي تفهمه إذن منها على نحوٍ "مبينٍ" وخطابٍ "مفهومٍ"؟؟ أوليس الأسلم والأصح هو تفويض معناها لله تعالى؟.

والثانية: أن يقولوا معناها غير متصور في الذهن، وليس شيء مما تعرفه يشبهه، ولا يشابه المخلوقات في شيء، ونحن نجهل معناه بدليل قولنا: على نحو يليق به، ولم نحط بهذا النحو علما ولا خبرًا، <u>ولا نستطيع وصفه ولا شرحه</u>، فهل يا ترى تجد أنهم زادوا على مسألة التوضيح للمعنى شيئا بتفسيرهم هذا؟ لأننا نعرف أن كل ما تتخيله في ذهنك فالله تعالى غيره، وبالتالي فالعقل يعجز عن تصور معنى ذلك على نحو يقيس فيه معاني الألفاظ هذه إلى ما عنده من صور ذهنية وحقائق مادية تمثل صورة اليد والرجل والعين، ولكنه ممنوع من أن يقيس مثل هذا القياس، فإذ لا يجد ما يقيس عليها من شيء، لا يبقى أمامه إلا أن يمر اللفظ على ما قرئ عليه، ولا يتفكر في معناه، أي لا يتفكر في ماهية الذات أو الصفة، لأنه لن يستطيع أن يبلغ كنهها ولا أن يحيط بها علما، وبهذا لا يكون لادعائهم هذا أنها مما نعقل معناه مما خاطبنا به رب العالمين، أو أن معناها مبين، من معنى تضع اليد عليه.

قال ابن قدامة رحمه الله تعالى: "<u>إذا سألَنا سائل عن معنى هذه الألفاظ قلنا: لا نزيدك على الفاظها زيادة تفيد معنى بل قراءتُها تفسيرُها من غير معنى بعينه ولا تفسير بنفسه، ولكن قد علمنا أن لها معنى في الجملة يعلمه المتكلم بها فنحن نؤمن بها بذلك المعنى، ومن كان كذلك كيف يسأل عن معنى وهو يقول لا أعلمه؟</u>"[392]

هذا كله إذا كان الأساس الذي انطلقت عليه هو إثبات حقيقة اللفظ اللغوية أو الأخذ بظاهر معناها،

[392] تحريم النظر في كتب الكلام 59 وأنظر ذم التأويل 11 والتجسيم لصهيب السقار

المبحث الحادي عشر:

منهج التفويض هو المنهج الصحيح، لا تريغوا للصفات المعاني:

الأساس الصحيح للتعامل مع هذه الصفات:

أما إذا كان الأساس الذي تنطلق منه هو: أمرّوها كما هي، وأساس: من أحصاها دخل الجنة، وأساس: الذِّكْر أي ذكر أسماء الله، وأساس تفويض معناها لله تعالى، وأساس على مراد الله، وعلى مراد رسوله ﷺ، أو على أساس فهم معنى الآية كلها إجمالا، أو: قراءتُها تفسيرُها! **ففي كل ذلك لا تناقض**، والقرآن مبين واضح جلي لأنه بين لك في مواضع أخرى أنك لن تحيط بشيء من علمه، ولن تحيط به علما، ونهاك عن أن تضرب لله الأمثال، وأعلمك أنه ليس لله كفؤ ولا شبيه ولا سمي، ومنعك من أن تساوي مخلوقات الله تعالى به، ففي كل هذا قعد لك القواعد التي على أساسها تفهم هذه الآيات فتجدها أكثر من واضحة مبينة!!

ألا ترى معي أن الإنسان لا يستطيع أن يعي ماهية الفطرة التي ولد وهي فيه، أو الغريزة التي تثور فيه ليشبعها، فلا يستطيع إلا أن يتصور ما ينتج عن تحركها لديه، فيخاف في موضع الخوف أو يكون شجاعا في موطن آخر، أو يحن إلى أمه ويرفق بالصغير، ولكن الغرائز التي حركت كل هذه الانفعالات ما هي؟ ما هي ماهيتها؟ أين موقعها من جسمه!!

روحك التي بين جنبيك والتي لوجودها بين جنبيك تتنفس وتأكل وتتحرك، فإذا خرجت من بين جنبيك لم تستطع أن تدرك شيئا ولا أن تتنفس، هذه الروح ما هي حقيتها؟ ما هي ماهيتها؟ "وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"

ألا ترى معي أنك ترحم الصغير، وتعطف على الكَلِّ الفقير، وتتصدق على المحتاج، وفي كل هذا أنت تقوم بأعمال دفعك للقيام بها إيمانك وصفات وسجايا فيك، مثل الكرم، والرحمة، فهل تستطيع أن تصف لي ماهية الكرم فيك؟ نعم تستطيع أن تصف لي الأفعال التي تدل على وجود صفة الكرم، وعلى وجود صفة الرحمة، فهل يمكن أن تحيط علما بصفاتك أنت التي بين جنبيك؟

افْصِلْ عندما تتفكر بين الأفعال التي هي ليست الصفة نفسها بل هي نتاج وجود الصفة فيك، فالتصدق ليس هو صفة الكرم بل مظهر له، ونتيجة لوجوده، فهل لك أن تقول لي بنفس الطريقة التي تستطيع لي أن تشرح لي ما هي يدك، ورجلك ووجهك أن تقول لي ما هو كرمك؟

أنت تستطيع القول: اليد عضو، يتألف من أعصاب وشرايين وجلد وعظم وأصابع... الخ، فهل لك أن تصف لي بنفس الوضوح شيئا عن سجية الكرم لديك؟

إنك حين تتكلم عن اليد العضو الجارحة، واصفا إياها لا يصح أن تقول واصفا العضو نفسه: القوة، لأنها ليست من ماهية اليد بل من مظاهر قيامها بأعمال أو لوازم قيامها بأعمال، ولا أن تقول اليد الجارحة هي السخاء، لأن السخي وإن كان يعطي بيده إلا أنه سخي حتى ولو كان مقطوع الأيدي، ويقال عنه يده مبسوطة بالخير!! ألا ترى معي أن صفة الذات غير صفة الفعل؟ وأنك تستطيع توصيف قيام المرء بأفعال تدل على سجايا عنده، يوصف لقيامه بهذه الأفعال بأنه سخي وكريم وشجاع! وقد يكون مقطوع الأيدي ويقال عنه سخي ومبسوط اليد!!

أفمن كان هذا حاله لا يستطيع أن يحيط بماهية الفطرة ولا بماهية الغريزة ولا بماهية الروح، أتراه يحيط بشيء عن ماهية صفة الرحمن أو صفة الكريم، أو صفة القيوم؟ أتراه يحيط بمعنى "يد الله" أتراه يحيط بمعنى "كل شيء هالك إلا وجهه"

لا نُريغُ للصِّفات المعاني[393]

والرَّحْمَةُ في بني آدم عند العرب رِقَّةُ القلب وعطفه، ورَحْمَةُ الله عَطْفُه وإِحسانه ورزقه[394]

قال أبو حامد الغزالي: "معاني الأسماء يُتصوَّر أن يتصف العبد بشيء منها حتى ينطلق عليه الاسم، كالرحيم والعليم والحليم والصبور والشكور وغيرها، **وإن كان إطلاق الاسم عليه على وجه آخر يباين إطلاقه على الله عز وجل"**،[395]

قال محمد بن الحسن الشيباني تلميذ الإمام أبي حنيفة الثاني رحمهما الله تعالى **"اتفق الفقهاء كلهم من الشرق إلى الغرب على الإيمان بالصفات من غير تفسير ولا تشبيه وقال ما وصف الله تعالى به نفسه فقراءته تفسيره"** ذكره اللالكائي في شرح السنة

وذكر البيهقي بسنده إلى إسحاق بن موسى الأنباري "قال سمعت سفيان بن عيينة يقول **ما وصف الله تبارك وتعالى به نفسه في كتابه فقراءته تفسيره ليس لأحد أن يفسره بالعربية ولا بالفارسية** ولما سئل الإمام أحمد رحمه الله تعالى عن حديث الرؤية والنزول ونحو ذلك قال نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى" شرح السنة للالكائي.

قال الإمام أبو جعفر الطحاوي في بيان السنة والجماع "وتقول إن الله تعالى يغضب ويرضى وليس كأحد من صفات الورى قال شارحه الشيخ عبد الغني الميداني صاحب اللباب في شرح الكتاب في الفقه الحنفي رحمه الله تعالى **لأنه تعالى منفرد بصفاته لذاته فكما لا تشبه ذاته الذوات فصفاته لا تشبه الصفات** لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وهو السميع البصير ولا يؤولان بأن المراد ببغضه ورضاه إرادة الانتقام ومشيئة الإنعام أو المراد غايتهما من النقمة أو النعمة"

وقال الشيخ علاء الدين بن محمد بن عابدين صاحب حاشية ابن عابدين على الدر المختار رحمهما الله تعالى "في بحث المتشابهات من كلام ومن هذا القبيل الإيمان بحقائق معاني ما ورد من الآيات والأحاديث المتشابهات كقوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ و﴿يد الله فوق أيديهم﴾ وقوله عليه الصلاة و السلام ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا الحديث ما ظاهره يفهم أن الله تعالى له مكان وجارحة فإن السلف كانوا يؤمنون بجميع ذلك **على المعنى الذي أراد الله تعالى وأراد رسوله من غير أن تطالبهم أنفسهم بفهم حقيقة شيء من ذلك** حتى يطلعهم الله تعالى عليه". إ.هـ

قَالَ أَبُو سُلَيْمَانَ الْخَطَّابِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ، -بعد أن ذكر حديث الساق[396] مما رواه مسلم في صحيحه-: "هَذَا الْحَدِيثُ مِمَّا تَهَيَّبَ الْقَوْلَ فِيهِ شُيُوخُنَا، **فَأَجْرَوْهُ عَلَى ظَاهِرِ لَفْظِه، وَلَمْ يَكْشِفُوا عَنْ بَاطِنِ مَعْنَاهُ**، عَلَى نَحْوِ **مَذْهَبِهِمْ فِي التَّوَقُّفِ** عَنْ تَفْسِيرِ كُلِّ مَا لا يُحِيطُ الْعِلْمُ بِكُنْهِهِ مِنْ هَذَا الْبَابِ، وَقَدْ تَأَوَّلَهُ بَعْضُهُمْ عَلَى مَعْنَى قَوْلِهِ: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ فَرُوِيَ عَنِ ابْنِ

---

[393] أراغَ: أراد، وطَلَبَ (القاموس المحيط)

[394] لسان العرب لابن منظور، والصحاح للجوهري، وأنظر بعد قليل العلاقة بين وصف الله تعالى بصفة ووصف البشر بصفة تشترك معها في اللفظ دون المعنى.

[395] المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى.

[396] قال الجويني في الإرشاد: ومما يُسأل عنه قوله تعالى: ﴿يوم يكشف عن ساق﴾، فالمعنى بالآية الإنباء عن أهوال يوم القيامة وصعوبة أحوالها وما يدفع إليه المجرمون من أنكالها وإذا جد الأمر في الحرب واستعرت الصدور بالغيظ وحدجت الأعين بالبغضاء وشمخت الأنوف والتحمت المصارع قيل قامت الحرب على ساقها، ولا يتخيل حمل الساق على الجارحة ذو تحصيل!!

عَبَّاسٍ، أَنَّهُ قَالَ: **عَنْ شِدَّةٍ وَكَرْبٍ**. قَالَ أَبُو سُلَيْمَانَ: فَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَى قَوْلِهِ: يَوْمَ يَكْشِفُ رَبُّنَا عَنْ سَاقِهِ أَيْ عَنْ قَدْرَتِهِ الَّتِي تَنْكَشِفُ عَنِ الشِّدَّةِ وَالْمَعَرَّةِ."[397]

قَالَ الْحَلِيمِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي مَعْنَى الْعَظِيمِ: "إِنَّهُ الَّذِي لا يُمْكِنُ الامْتِنَاعُ عَلَيْهِ بِالإِطْلاقِ، وَلأَنَّ عَظِيمَ الْقَوْمِ إِنَّمَا يَكُونُ مَالِكَ أُمُورِهِمُ الَّذِي لا يَقْدِرُونَ عَلَى مُقَاوَمَتِهِ وَمُخَالَفَةِ أَمْرِهِ، إِلاَّ أَنَّهُ وَإِنْ كَانَ كَذَلِكَ مَاهِيَّتُهُ، فَقَدْ يَلْحَقُهُ الْعَجْزُ بِآفَاتٍ تَدْخُلُ عَلَيْهِ فِيمَا بِيَدِهِ فَيُوهِنُهُ وَيُضْعِفُهُ حَتَّى يُسْتَطَاعَ مُقَاوَمَتُهُ، بَلْ قَهْرُهُ وَإِبْطَالُهُ، وَاللَّهُ تَعَالَى جَلَّ ثَنَاؤُهُ قَادِرٌ لا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ، وَلا يُمْكِنُ أَنْ يُعْصَى كُرْهًا أَوْ يُخَالَفَ أَمْرُهُ قَهْرًا، فَهُوَ الْعَظِيمُ إِذًا حَقًّا وَصِدْقًا، **<u>وَكَانَ هَذَا الاسْمُ لِمَنْ دُونَهُ مَجَازًا</u>"**.

قَالَ أَبُو سُلَيْمَانَ الْخَطَّابِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: "الْعَظِيمُ هُوَ ذُو الْعَظَمَةِ وَالْجَلالِ وَمَعْنَاهُ يَنْصَرِفُ إِلَى عِظَمِ الشَّانِ وَجَلالَةِ الْقَدْرِ، **<u>دُونَ الْعَظِيمِ الَّذِي هُوَ مِنْ نُعُوتِ الأَجْسَامِ</u>**"[398]

قَالَ أَبُو سُلَيْمَانَ الْخَطَّابِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ - معلقا على حديث وضع القدم في النار-: "فَيُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ مَنْ ذَكَرِ الْقَدَمَ وَالرِّجْلَ، وَتَرَكِ الإِضَافَةِ إِنَّمَا تَرَكَهَا تَهَيُّبًا لَهَا، وَطَلَبًا لِلسَّلامَةِ مِنْ خَطَأِ التَّأْوِيلِ فِيهَا، **<u>وَكَانَ أَبُو عُبَيْدٍ</u>**، وَهُوَ أَحَدُ أَئِمَّةِ أَهْلِ الْعِلْمِ، يَقُولُ: **<u>نَحْنُ نَرْوِي هَذِهِ الأَحَادِيثَ وَلا نُرِيغُ لَهَا الْمَعَانِيَ"</u>**.

قَالَ أَبُو سُلَيْمَانَ: "وَنَحْنُ أَحْرَى بِأَنْ لا نَتَقَدَّمَ فِيمَا تَأَخَّرَ عَنْهُ مَنْ هُوَ أَكْثَرُ عِلْمًا وَأَقْدَمُ زَمَانًا وَسِنًّا، وَلَكِنَّ الزَّمَانَ الَّذِي نَحْنُ فِيهِ قَدْ صَارَ أَهْلُهُ حِزْبَيْنِ: مُنْكَرٌ لِمَا يُرْوَى مِنْ نَوْعِ هَذِهِ الأَحَادِيثِ رَأْسًا، وَمُكَذِّبٌ بِهِ أَصْلا، وَفِي ذَلِكَ تَكْذِيبُ الْعُلَمَاءِ الَّذِينَ رَوَوْا هَذِهِ الأَحَادِيثَ وَهُمْ أَئِمَّةُ الدِّينِ وَنَقَلَةُ السُّنَنِ، وَالْوَاسِطَةُ بَيْنَنَا وَبَيْنَ رَسُولِ اللهِ ﷺ، **<u>وَالطَّائِفَةُ الأُخْرَى مُسَلِّمَةٌ لِلرِّوَايَةِ فِيهَا ذَاهِبَةٌ فِي تَحْقِيقِ الظَّاهِرِ مِنْهَا مَذْهَبًا يَكَادُ يُفْضِي بِهِمْ إِلَى الْقَوْلِ بِالتَّشْبِيهِ</u>**، وَنَحْنُ نَرْغَبُ عَنِ الأَمْرَيْنِ مَعًا، **<u>وَلا نَرْضَى بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا مَذْهَبًا</u>**، فَيَحِقُّ عَلَيْنَا أَنْ نَطْلُبَ لِمَا يَرِدُ مِنْ هَذِهِ الأَحَادِيثِ إِذَا صَحَّتْ مِنْ طَرِيقِ النَّقْلِ وَالسَّنَدِ <u>تَأْوِيلا</u>[399] يَخْرُجُ عَلَى مَعَانِي أُصُولِ الدِّينِ، وَمَذَاهِبِ الْعُلَمَاءِ، وَلا نُبْطِلُ الرِّوَايَةَ فِيهَا أَصْلا، إِذَا كَانَتْ طُرُقُهَا مُرْضِيَّةً وَنَقَلَتُهَا عُدُولا. قَالَ أَبُو سُلَيْمَانَ: وَذِكْرُ الْقَدَمِ[400] هَهُنَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِهِ: مَنْ قَدَّمَهُمُ اللَّهُ لِلنَّارِ مِنْ أَهْلِهَا، فَيَقَعُ بِهِمُ اسْتِيفَاءُ عَدَدِ أَهْلِ

---

[397] الأسماء والصفات للإمام البيهقي

[398] الأسماء والصفات للإمام البيهقي، وكما ترى فإن البون شاسع بين معنى الصفة عند غير الله وبين معناها المتعلق بصفة الله، على الأقل يمكن القول أننا لا يمكن أن نقيس هذه على تلك والا دخلنا في طامة التشبيه والتجسيم عافانا الله وإياكم، وفرق شاسع بين تعطيل وجود الصفة وبين منع الخوض في معناها إلا من خلال القطعي.

[399] المعنى الإجمالي للآية يصلح فيه التأويل، كأن تقول في قوله تعالى ﴿يد الله فوق أيديهم﴾، أن الله يبارك هذا الاتفاق وهذه البيعة، ومثل هذا، وهذا مذهب صحيح لا غبار عليه، أي إظهار الدلالة الفكرية في جو النص وسياقه، لا الخوض في معاني الألفاظ المفردة، ولكن في الوقت نفسه، يثبت المسلم ما أثبت الله لنفسه من صفات، دون الخوض في تفسيرها، ولا في معانيها، ولا في كيفياتٍ يتوهمها من ظاهر لفظها، ولا يقولها بغير الصيغة التي وردت بها، فيلزم قول: ﴿يد الله﴾، وقول ﴿بيده الملك﴾ ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ وهكذا يلزم النص كما جاء لا يتصرف به.

[400] قال إمام الحرمين الجويني في الإرشاد: ومما وقع السؤال عنه ما يروى عن النبي ﷺ أنه قال: إذا كان يوم القيامة واستقر أهل الجنان في النعيم وأهل النار في الجحيم وقالت النار هل من مزيد، فيضع الجبار قدمه في النار فتقول النار: قَطْ قَطْ" وهذا مما رواه محمد بن إسماعيل في كتاب التفسير من مسنده الصحيح، وللتأويل أوسع مجال فيه، فيمكن أن يحمل الجبار على متجبر من العباد، وهو في معلوم الله من أعتى العتاة، وقد أُلهمت النار ترقُّبهُ، فهي لا تزال تستزيد حتى يستقر قدم ذلك الجبار فيها، فتقول النار عند ذلك قط قط، وقد ورد في مأثور الأخبار "أن أقدام الخلائق البر منهم والفاجر تستقر على متن جهنم كأنها إهالة جامدة، فإذا وافت الأقدام عليها ازدادت النار على أهلها ولهي أعرف بهم من الوالدة بولدها"، ومصداق حمل الجبار على ما ذكرناه ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "أهل النار كل متكبر جبار جَظٍّ، جَعْظَرِيّ، جَوَّاظْ." والجظ الضخم العظيم في نفسه والسيء الخلق، والجعظري الذي ينتفح بما ليس عنده، والجواظ كشداد الضخم المختال والكثير الكلام والجلبة في الشر.

النَّارِ وَكُلُّ شَيْءٍ قَدَّمْتُهُ فَهُوَ قَدَمٌ، كَمَا قِيلَ لِمَا هَدَمْتُهُ: هَدْمٌ، وَلِمَا قَبَضْتُهُ: قَبْضٌ، وَمِنْ هَذَا قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾، أَيْ مَا قَدَّمُوهُ مِنَ الأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ وَقَدْ رُوِيَ مَعْنَى هَذَا عَنِ الْحَسَنِ، وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ فِي الْحَدِيثِ: وَأَمَّا الْجَنَّةُ فَإِنَّ اللَّهَ يُنْشِئُ لَهَا خَلْقًا فَاتَّفَقَ الْمَعْنَيَانِ أَنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ تُمَدُّ بِزِيَادَةِ عَدَدٍ يَسْتَوْفِي بِهَا عِدَّةَ أَهْلِهَا، فَتَمْتَلِئُ عِنْدَ ذَلِكَ قَالَ الشَّيْخُ أَحْمَدُ: وَفِيمَا كَتَبَ إِلَيَّ أَبُو نَصْرِ بْنُ قَتَادَةَ، مِنْ كِتَابِ أَبِي الْحَسَنِ بْنِ مَهْدِيٍّ الطَّبَرِيِّ حِكَايَةً، عَنِ النَّضْرِ بْنِ شُمَيْلٍ، أَنَّ مَعْنَى قَوْلِهِ: حَتَّى يَضَعَ الْجَبَّارُ فِيهَا قَدَمَهُ أَيْ مَنْ سَبَقَ فِي عِلْمِهِ أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ.

قَالَ أَبُو سُلَيْمَانَ: قَدْ تَأَوَّلَ بَعْضُهُمُ الرِّجْلَ عَلَى نَحْوٍ مِنْ هَذَا، قَالَ: وَالْمُرَادُ بِهِ اسْتِيفَاءُ عَدَدِ الْجَمَاعَةِ الَّذِينَ اسْتُوجِبُوا دُخُولَ النَّارِ قَالَ: وَالْعَرَبُ تُسَمِّي جَمَاعَةَ الْجَرَادِ رِجْلا كَمَا سَمَّوْا جَمَاعَةَ الظِّبَاءِ سِرْبًا وَجَمَاعَةَ النَّعَامِ خَيْطًا، وَجَمَاعَةَ الْحَمِيرِ عَانَةً، قَالَ: وَهَذَا وَإِنْ كَانَ اسْمًا خَاصًّا لِجَمَاعَةِ الْجَرَادِ، فَقَدْ يُسْتَعَارُ لِجَمَاعَةِ النَّاسِ عَلَى سَبِيلِ التَّشْبِيهِ وَالْكَلامُ الْمُسْتَعَارُ وَالْمَنْقُولُ مِنْ مَوْضِعِهِ كَثِيرٌ، وَالأَمْرُ فِيهِ عِنْدَ أَهْلِ اللُّغَةِ مَشْهُورٌ.

قَالَ أَبُو سُلَيْمَانَ رَحِمَهُ اللَّهُ: وَفِيهِ وَجْهٌ آخَرُ، وَهُوَ **أَنَّ هَذِهِ الأَسْمَاءَ أَمْثَالٌ يُرَادُ بِهَا إِثْبَاتُ مَعَانٍ لا حَظَّ لِظَاهِرِ الأَسْمَاءِ فِيهَا مِنْ طَرِيقِ الْحَقِيقَةِ**، وَإِنَّمَا أُرِيدَ بِوَضْعِ الرِّجْلِ عَلَيْهَا نَوْعٌ مِنَ الزَّجْرِ لَهَا وَالتَّسْكِينُ مِنْ غَرْبِهَا كَمَا يَقُولُ الْقَائِلُ لِلشَّيْءِ يُرِيدُ مَحْوَهُ وَإِبْطَالَهُ: **جَعَلْتُهُ تَحْتَ رِجْلَيَّ**، وَوَضَعْتُهُ تَحْتَ قَدَمَيَّ وَخَطَبَ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَامَ الْفَتْحِ، فَقَالَ: أَلا إِنَّ كُلَّ دَمٍ وَمَأْثُرَةٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَهُوَ تَحْتَ قَدَمَيَّ هَاتَيْنِ، إِلاَّ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَسِدَانَةَ الْبَيْتِ يُرِيدُ مَحْوَ تِلْكَ الْمَآثِرِ وَإِبْطَالَهَا، **وَمَا أَكْثَرُ مَا تَضْرِبُ الْعَرَبُ الأَمْثَالَ فِي كَلامِهَا بِأَسْمَاءِ الأَعْضَاءِ، وَهِيَ لا تُرِيدُ أَعْيَانَهَا**، كَمَا تَقُولُ فِي الرَّجُلِ يَسْبِقُ مِنْهُ الْقَوْلُ أَوِ الْفِعْلُ ثُمَّ يَنْدَمُ عَلَيْهِ: قَدْ سُقِطَ فِي يَدِهِ أَيْ نَدِمَ وَكَقَوْلِهِمْ: رَغِمَ أَنْفُ الرَّجُلِ، إِذَا ذَلَّ وَعَلا كَعْبُهُ إِذَا جَلَّ وَجَعَلْتُ كَلامَ فُلانٍ دُبُرَ أُذُنِي، وَجَعَلْتُ يَا هَذَا حَاجَتِي بِظَهْرٍ، وَنَحْوُهَا مِنْ الفاظِهِمُ الدَّائِرَةِ فِي كَلامِهِمْ"[401]

قال الألوسي في تفسيره لسورة طه: "وأخرج ابن أبي حاتم في مناقب الشافعي عن يونس بن عبد الأعلى قال: سمعت الشافعي يقول لله تعالى أسماء وصفات لا يسع أحد ردها ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه كفر، وأما قبل قيام الحجة فإنه يعذر بالجهل لأن علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا الرؤية والفكر فنثبت هذه الصفات وننفي عنها التشبيه كما نفى سبحانه عن نفسه فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: 11)"[402]،

ومن ذلك ما صح عن الإمام أحمدَ بنِ حنبل أنه نفى الكيف والمعنى فقال في قول النبي ﷺ" إن الله ينزل إلى سماء الدنيا" وما أشبهه من الأحاديث: (نؤمن بها ونصدق بها لا كيف ولا معنى، ولا نرد شيئاً منها، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق ولا نرد على رسول الله ﷺ، ولا نصف اللهَ بأكثرَ مما وصف به نفسه بلا حدٍ ولا غاية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾. ونقول كما قال ونصفه بما وصف به نفسه لا نتعدى ذلك ولا يبلغه وصف الواصفين نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابَهه ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شُنِّعت ولا نتعدى القرآنَ والحديث)[403]

---

[401] الأسماء والصفات للإمام البيهقي

[402] الألوسي في تفسيره لسورة طه

[403] أنظر لمعة الاعتقاد لابن قدامة 9 وتحريم النظر في كتب الكلام 39. وأنظر استدلال ابن تيمية بهذا القول في بيان تلبيس الجهمية 431/1. وعزاه إلى الخلال في السنة يرويه عن الإمام أحمد بسند صحيح.

وقال شيخ الحنابلة أبو الفضل التميمي في اعتقاد الإمام المبجل ابن حنبل: "(وسئل قبل موته بيوم عن أحاديث الصفات فقال تمرُّ كما جاءت ويُؤْمن بها ولا يرد منه شيءٌ إذا كانت بأسانيد صحاح ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ومن تكلم في معناها ابتدع..فهذا وما شاكله محفوظ عنه وما خالف ذلك فكذب عليه وزور)"[404]

ومن ذلك ما أخرجه البيهقي بسنده عن الوليد بن مسلم أنه قال: "(سئل الأوزاعي ومالك وسفيان الثوري والليث بن سعد عن هذه الأحاديث التي جاءت في التشبيه فقالوا أمروها كما جاءت بلا كيفية)"[405]

من ذلك أنه (أي العلامة ابن تيمية رحمه الله تعالى) سئل (ما قولكم في مذهب السلف في الإعتقاد ومذهب غيرهم من المتأخرين، ما الصواب منهما؟ وما تنتحلونه أنتم من المذهبين؟..

- فأجاب-..قال الله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى﴾[406]. فمن سبيلهم في الإعتقاد الإيمانُ بصفات الله تعالى وأسمائه التي وصف بها نفسه في كتابه وتنزيله أو على لسان رسوله، من غير زيادة عليها ولا نقصٍ منها، ولا تجاوزٍ لها، ولا تفسير لها، ولا تأويلٍ لها بما يخالف ظاهرها، ولا تشبيهٍ لها بصفات المخلوقين ولا سمات المحدثين، بل أمرُّوها كما جاءت، وردوا علمها إلى قائلها ومعناها إلى المتكلم بها. وقال بعضهم ويروى عن الشافعي: آمنت بما جاء عن الله وبما جاء عن رسول الله ﷺ على مراد رسول الله، وعلموا أن المتكلم بها صادق لا شك في صدقه فصدقوه، **ولم يعلموا حقيقة معناها** فسكتوا عما لم يعلموه، وأخذ ذلك الآخر عن الأول، ووصى بعضهم بعضاً بحسن الاتباع والوقوف حيث وقف أولهم، وحذروا من التجاوز لهم والعدول عن طريقتهم، وبينوا لنا سبيلهم ومذهبهم، ونرجوا أن يجعلنا الله تعالى ممن اقتدى بهم في بيان ما بينوه؛ وسلوك الطريق الذي سلكوه. ...ولما سئل مالك بن أنس رحمه الله تعالى، "فقيل له يا أبا عبدالله ﴿الرَّحْمَـنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ كيف استوى؟ فأطرق مالك وعلاه الرحضاء يعني العرق وانتظر القوم ما يجيء منه فيه، فرفع رأسه إلى السائل وقال: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة وأحسبك رجلَ سوء وأمر به فأُخرج."

... وثبت عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة أنه قال: "اتفق الفقهاء كلهم من الشرق والغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب عز وجل من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه، فمن فسر شيئاً من ذلك فقد خرج مما كان عليه النبي ﷺ وفارق الجماعة فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا ولكن آمنوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا فمن قال بقول جهم فقد فارق الجماعة". انتهى.[407]

قال في أقاويل الثقات: قال الحافظ السيوطي في كتابه الإتقان "من المتشابه آيات الصفات ولابن اللبان فيها تصنيف مفرد نحو ﴿الرَّحْمَـنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ طه 5 ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ القصص 88 ﴿ويبقى وجه ربك﴾

---

[404] ص 307. وأنظر نحو هذا التصريح عن طائفة من السلف في سنن البيهقي الكبرى 3/3 و شعب الإيمان105/1 والتمهيد لابن عبد البر 148/7 والعلو للعلي الغفار للذهبي 153/1 و 207/1- 209.

[405] سنن البيهقي 3/3

[406] الآية (115) من سورة النساء

[407] مجموع الفتاوى

الرحمن 27 ﴿ولتصنع على عيني﴾ طه 39 ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ الفتح 10 ﴿لما خلقت بيدي﴾ ص 75 ﴿والسموات مطويات بيمينه﴾ الزمر 67

وجمهور أهل السنة منهم السلف وأهل الحديث على الإيمان بها وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى ولا نفسرها مع تنزيهنا له عن حقيقتها

قال وذهبت طائفة من أهل السنة إلى أنا نؤولها على ما يليق بجلاله تعالى وهذا مذهب الخلف.

قال وكان إمام الحرمين يذهب إليه ثم رجع عنه فقال في الرسالة النظامية الذي نرتضيه رأيا وندين الله تعالى به عقدا هو اتباع سلف الأمة فإنهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها وهم صفوة الإسلام وكانوا لا يألون جهدا في ضبط قواعد الملة والتواصي بحفظها وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها فلو كان تأويل هذه الظواهر سائغا لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة فإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع فحق على ذي الدين أن يعتقد تنزيه الباري عن صفات المحدثين ولا يخوض في تأويل المشكلات ويكل معناها إلى الرب"[408]

وأنت إذا تأملت هذه الأقوال لم تجد فيها إثباتَ الصفات مع نفي الكيفية. بل وجدت فيها النصَّ على الوقوف على ما وقف عليه القرآن والسنة والإمساكَ عن الزيادة على هذه الألفاظ أو النقصِ منها والنهيَ عن تجاوزها وتفسيرها وردَّ العلم بمعناها بها إلى قائلها. وأي كلام أصرح مما نص عليه الإمام الشافعي من وجوب الإيمان بما جاء عن الله ورسوله ﷺ على مراد الله ورسوله، وأنهم علموا أن المتكلم بها صادق فصدقوه ولم يعلموا حقيقة معناها فسكتوا عما لم يعلموا؟[409]

قال البيهقي: "وأخبرنا أبو عبد الله الحافظ، قال: سمعت أبا زكريا العنبري، يقول: سمعت أبا العباس، يقول: سمعت إسحاق بن إبراهيم، يقول: دخلت يوما على طاهر بن عبد الله بن طاهر، وعنده منصور بن طلحة، فقال لي: يا أبا يعقوب، إن الله ينزل كل ليلة؟ فقلت له: تؤمن به؟ فقال طاهر: ألم أنهك عن هذا الشيخ، ما دعاك إلى أن تسأله عن مثل هذا؟ قال إسحاق: فقلت له: إذا أنت لم تؤمن أن لك ربا يفعل ما يشاء، لست تحتاج أن تسألني. قلت: فقد بين إسحاق بن إبراهيم الحنظلي في هذه الحكاية أن النزول عنده من صفات الفعل، ثم إنه كان يجعله نزولا بلا كيف، وفي ذلك دلالة على أنه كان لا يعتقد فيه الانتقال والزوال"[410].

أخبرنا أبو بكر بن الحارث الفقيه، "أَخْبَرَنَا أبو محمد بن حيان أبو الشيخ الأصبهاني، قال: وفيما أجازني جدي يعني محمود بن الفرج قال: قال إسحاق بن راهويه: سألني ابن طاهر عن حديث النبي ﷺ ــ يعني في النزول ــ فقلت له: النزول بلا

---

408) أقاويل الثقات

409) التجسيم للدكتور: صهيب السقار.

410) قال الجصاص في أحكام القرآن: وقوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة﴾ هذا من المتشابه الذي أمرنا الله برده إلى المحكم في قوله: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه﴾ وإنما كان متشابها لاحتماله حقيقة اللفظ، وإتيان الله واحتماله أن يريد أمر الله ودليل آياته، كقوله في موضع آخر: ﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك﴾ فجميع هذه الآيات المتشابهة محمولة على ما بينه في قوله ﴿أو يأتي ربك﴾ لأن الله تعالى لا يجوز عليه الإتيان ولا المجيء ولا الانتقال ولا الزوال؛ لأن ذلك من صفات الأجسام ودلالات الحدث. وقال تعالى في آية محكمة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، **وجعل إبراهيم عليه السلام ما شهده من حركات النجوم و انتقالها وزوالها دليلا على حدوثها، واحتج به على قومه، فقال الله عز وجل: ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه﴾ يعني في حدث الكو اكب، والأجسام؛**

كيف". قال أبو سليمان الخطابي: "هذا الحديث وما أشبهه من الأحاديث في الصفات كان مذهب السلف فيها الإيمان بها، وإجراءها على ظاهرها ونفي الكيفية عنها. وذكر الحكاية التي أخبرنا أبو بكر بن الحارث الفقيه، أَخْبَرَنَا أبو محمد بن حيان، حَدَّثَنَا الحسن بن محمد الداركي، حَدَّثَنَا أبو زرعة، حَدَّثَنَا ابن مصفى، حَدَّثَنَا بقية، حَدَّثَنَا الأوزاعي، عن الزهري، ومكحول، قالا: امضوا الأحاديث على ما جاءت."

وأخبرنا أبو عبد الله الحافظ، "حَدَّثَنَا أبو بكر محمد بن أحمد بن بالويه، حَدَّثَنَا محمد بن بشر بن مطر، حَدَّثَنَا الهيثم بن خارجة، حَدَّثَنَا الوليد بن مسلم، قال: سئل الأوزاعي ومالك وسفيان الثوري والليث بن سعد عن هذه الأحاديث التي جاءت في التشبيه فقالوا: أمروها كما جاءت بلا كيفية".

قال أبو سليمان: "وقد روينا عن عبد الله بن المبارك أن رجلا قال له، كيف ينزل؟ فقال له بالفارسية: {كدخداى كارخويش كن} ينزل كما يشاء".

أقوال السلف تنص على بلا معنى ولا تفسير ولا كيفية:

قال في أقاويل الثقات: "وقال أيضا في موضع آخر عجبت من أقوام يدعون العلم ويميلون إلى التشبيه بحملهم الأحاديث على ظاهرها فلو أنهم أمروها كما جاءت سلموا لأن من أمر ما جاء من غير اعتراض ولا معرض فما قال شيئا لا له ولا عليه ولكن أقوام قصرت علومهم فرأوا أن حمل الكلام على غير ظاهره نوع تعطيل ولو فهموا سعة اللغة لم يظنوا هذا وما هم إلا بمثابة قول الحجاج لكاتبه وقد مدحته الخنساء أو ليلى الأخيلية إذا نزل الحجاج أرضا مريضة... تتبع أقصى داءها فشفاها... شفاها من الداء العضال الذي بها... غلام إذا هز القناة شفاها...

فلما تمت القصيدة قال الحجاج لكاتبه اقطع لسانها فجاء ذاك الكاتب المغفل بالموسى فقالت له ويلك إنما قال أجزل لها العطاء ثم ذهبت إلى الحجاج فقال كاد والله يقطع مقولي[411]

وقال في أقاويل الثقات: "وقال الإمام الترمذي في الكلام على حديث الرؤية المذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري وابن المبارك ومالك وابن عيينة ووكيع وغيرهم أنهم قالوا نروي هذه الأحاديث كما جاءت ونؤمن بها ولا يقال كيف **ولا نفسر** ولا نتوهم".

وذكرت في كتابي البرهان في تفسير القرآن عند قوله تعالى ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام﴾ وبعد أن ذكرت مذاهب المتأولين أن مذهب السلف هو عدم الخوض في مثل هذا والسكوت عنه **وتفويض علمه إلى الله تعالى** قال ابن عباس هذا من المكتوم الذي لا يفسر، فالأولى في هذه الآية وما شاكلها أن يؤمن الإنسان بظاهرها **ويكل علمها** إلى الله تعالى وعلى ذلك مضت أئمة السلف.

وكان الزهري ومالك والأوزاعي وسفيان الثوري والليث بن سعد وابن المبارك وأحمد بن حنبل وإسحاق يقولون في هذه الآية وأمثالها "أمروها كما جاءت".

وقال سفيان بن عيينة وناهيك به: "كل ما وصف الله به نفسه في كتابه **فتفسيره قراءته والسكوت عنه** ليس لأحد أن يفسره إلا الله ورسوله""[412].

---

[411]) أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات لمرعي بن يوسف الكرمي.

[412]) ثم يأتيك من يقول لك: فإن الأحاديث مفهومة المعنى واضحة الدلالة. بل المراد بقولهم: " أمروها كما جاءت " أي مع إثبات المعنى، فليس مرادهم تفويض المعنى وعدم العلم به، وإنما وجد هذا عند طائفة من المتأخرين ممن عرفوا بالمفوضة: مفوضة المعاني، ولم يكن أحد من السلف مطلقا على هذه الطريقة. ومن تعلق من المفوضة بمثل هذه المقالة عن السلف فقد تعلق بشيء لا حجة له فيه، بل هو حجة عليه؛ لأن السلف لما قالوا: " أمروها " قيدوا هذا الإمرار بأن يكون " كما جاءت "، والنصوص جاءت محملة بمعاني ودلالات، فإمرارها كما جاءت يكون بإثبات معانيها التي جاءت محملة بها.

ومما يؤكد هذا: قولهم عقب هذه الكلمة: " بلا كيف " **فإن نفي الكيفية لا يكون إلا ممن يثبت المعنى**، لأن من لا يثبت المعنى، لا يحتاج أن يقول: " بلا كيف ". انتهى قوله، **تذكرة المؤتسي شرح عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي** المؤلف عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، فكيف نوفق بين ما يقوله وبين: ليس لأحد أن يفسره إلا الله ورسوله؟ فأين هو الحديث الذي يفسره عن رسول الله عليه سلام الله لنأخذ به؟؟ وقوله: ولا يقال كيف ولا نفسر، وسيأتيك نبأ مقولات عظيمة تبين أنهم لم يريغو لها المعاني في هذا الكتاب فأنظره، ولعل الأستاذ البدر صاحب هذا الكتاب يبين لنا هذه المعاني فينهي حيرتنا!! ثم إن حجته عليه مردودة، فمن عرف المعنى عرف الكيفية، إذ لا يفترقان كما بينا سابقا وأثبتناه، إلا أن يكون العقل يعقل بصورة غير التي عهدها كل البشر!!

عموما سيأتي الكلام في آخر البحث إن شاء الله عن مفهوم الكيفية، وملخصه: لطالما ربطنا في متن هذا الكتاب بين المعنى وبين الكيفية، وقلنا لا نستطيع تصور معنى بلا كيفية، ولا كيفية بلا معنى، **على هذا درج العقل البشري في التفكير**، لذا كان تفويض المعنى هو هو تفويض الكيفية، على أن هذا لا يعني إثبات كيفية لصفات

وسئل الإمام ابن خزيمة عن الكلام في الأسماء والصفات فقال: ولم يكن أئمة المسلمين وأرباب المذاهب أئمة الدين مثل مالك وسفيان والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحاق ويحيى بن يحيى وابن المبارك وأبي حنيفة ومحمد بن الحسن وأبي يوسف يتكلمون في ذلك **وينهون أصحابهم عن الخوض فيه** ويدلونهم على الكتاب والسنة.

وسمع الإمام أحمد شخصا يروي حديث النزول ويقول ينزل بغير حركة ولا انتقال ولا تغير حال، فأنكر أحمد ذلك وقال: قل كما قال رسول الله صلى الله عليه و سلم فهو كان أغير على ربه منك.

وقال الأوزاعي: "لما سئل عن حديث النزول يفعل الله ما يشاء".

وقال الفضيل بن عياض: "إذا قال لك الجهمي أنا أكفر برب يزول عن مكانه فقل أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء".[413]

واعلم أن المشهور عند أصحاب الإمام أحمد أنهم لا يتأولون الصفات التي من جنس الحركة كالمجيء والإتيان في الظلل والنزول كما لا يتأولون غيرها متابعة للسلف[414]

قال الحافظ ابن حجر في الفتح: وأخرج البيهقي بسند جيد عن عبد الله بن وهب قال: "كنا عند مالك فدخل رجل فقال يا أبا عبد الله ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، كيف استوى؟ فأطرق مالك فأخذته الرحضاء ثم رفع رأسه فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وصف به نفسه ولا يقال كيف، وكيف عنه مرفوع، وما أراك إلا صاحب بدعة أخرجوه " ومن طريق يحيى بن يحيى عن مالك نحو المنقول عن أم سلمة لكن قال فيه " والإقرار به واجب، والسؤال عنه بدعة "

وأخرج البيهقي من طريق أبي داود الطيالسي قال: "كان سفيان الثوري وشعبة وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وشريك وأبو عوانة لا يحددون ولا يشبهون ويروون هذه الأحاديث ولا يقولون كيف، قال أبو داود وهو قولنا، قال البيهقي وعلى هذا مضى أكابرنا "

وأسند اللالكائي عن محمد بن الحسن الشيباني قال: "اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن وبالأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب **من غير تشبيه ولا تفسير**، فمن فسر شيئا منها وقال بقول جهم فقد خرج عما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه وفارق الجماعة؛ لأنه وصف الرب بصفة لا شيء،

ومن طريق الوليد بن مسلم سألت الأوزاعي ومالكا والثوري والليث بن سعد عن الأحاديث التي فيها الصفة فقالوا: أمروها كما جاءت بلا كيف " "

الله تعالى، على نحو ما للصفات عند البشر من كيفيات، بل معنى الصفات نفوضه لله تعالى ولا نثبت فيه معنى نعرفه أو نفهمه ولا كيفية نتصورها، والعبارة الصحيحة في ذلك: فالمنفي هو الكيف بمعنى (التشخيص والتجسيم)، والمثبت المجهول هو الكيفية بمعنى (حقيقة الذات وكنهها). فتنبه يا رعاك الله.

[413]) لا من باب تقرير أن الرب يزول من مكانه، تعالى الله عن ذلك إذ لا يحد الله مكان، ولكن من باب الرد على من ينكر الحديث، فيبين له أن الله يفعل ما يشاء، لا كما يفهمه الجهمي. وتمام الأثر كما جاء في أقاويل الثقات: "وقد نقل البخاري وغيره عن الفضيل بن عياض قدس الله روحه أنه قال ليس لنا أن نتوهم في الله كيف هو لأن الله عز و جل وصف نفسه فأبلغ فقال ﴿قل هو الله أحد﴾ السورة فلا صفة أبلغ مما وصف به نفسه فهذا النزول والضحك وهذه المباهاة وهذا الإطلاع كما شاء الله أن ينزل وكما شاء أن يباهي وكما شاء أن يضحك وكما شاء أن يطلع فليس لنا أن نتوهم كيف وكيف فإذا قال الجهمي أنا أكفر برب يزول عن مكانه فقل أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء" أنتهى

[414]) أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات لمرعي بن يوسف الكرمي

وأخرج ابن أبي حاتم في مناقب الشافعي عن يونس بن عبد الأعلى سمعت الشافعي يقول: "لله أسماء وصفات لا يسع أحدا ردها، ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه فقد كفر، وأما قبل قيام الحجة فإنه يعذر بالجهل؛ **لأن علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا الرؤية والفكر**، فنثبت هذه الصفات وننفي عنه التشبيه كما نفى عن نفسه، فقال ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾"

وأسند البيهقي بسند صحيح عن أحمد بن أبي الحواري عن سفيان بن عيينة قال " كل ما وصف الله به نفسه في كتابه **فتفسيره تلاوته والسكوت عنه** "

ومن طريق أبي بكر الضبعي قال: "مذهب أهل السنة في قوله ﴿الرَّحْمَـنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ قال بلا كيف والآثار فيه عن السلف كثيرة، وهذه طريقة الشافعي وأحمد بن حنبل"،

وقال الترمذي في الجامع عقب حديث أبي هريرة في النزول وهو على العرش كما وصف به نفسه في كتابه، كذا قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبهه من الصفات، وقال في باب فضل الصدقة قد ثبتت هذه الروايات فنؤمن بها ولا نتوهم ولا يقال كيف، كذا جاء عن مالك وابن عيينة وابن المبارك أنهم أمروها بلا كيف، وهذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة، وأما الجهمية فأنكروها وقالوا هذا تشبيه، وقال إسحاق بن راهويه **إنما يكون التشبيه لو قيل: يد كيد وسمع كسمع**[415]، وقال في تفسير المائدة قال الأئمة **نؤمن بهذه الأحاديث من غير تفسير**، منهم الثوري ومالك وابن عيينة وابن المبارك

وقال ابن عبد البر: "أهل السنة مجمعون على الإقرار بهذه الصفات الواردة في الكتاب والسنة، ولم يكيفوا شيئا منها؛ وأما الجهمية والمعتزلة والخوارج فقالوا من أقر بها فهو مشبه فسماهم من أقر بها معطلة"،

وقال إمام الحرمين في الرسالة النظامية: "اختلفت مسالك العلماء في هذه الظواهر فرأى بعضهم تأويلها والتزم ذلك في آي الكتاب وما يصح من السنن، **وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الله تعالى** والذي نرتضيه رأيا وندين الله به عقيدة اتباع سلف الأمة للدليل القاطع على أن إجماع الأمة حجة فلو كان تأويل هذه الظواهر حتما لأوشك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع" انتهى.

وقد تقدم النقل عن أهل العصر الثالث وهم فقهاء الأمصار كالثوري والأوزاعي ومالك والليث ومن عاصرهم، وكذا من أخذ عنهم من الأئمة، فكيف لا يوثق بما اتفق عليه أهل القرون الثلاثة، وهم خير القرون بشهادة صاحب الشريعة[416]

---

[415]) إن إراغة المعنى لها بالضبط هو تكييفها، فأن تقول يد وأنت تتخيل صورة يد فهذا هو التكييف الذي حذر منه، بمعنى آخر لا يكون التكييف إلا من تصور معنى يحاكي صورة ذهنية لكيفية تتخيلها لذلك المعنى، فالتحذير من التكييف هو هو التحذير من التفسير أو طلب المعنى، ولن يستطيع أي مسلم أن يأتي بمعنى اليد من اللغة إلا إذا تخيل وكيف، فتحذيره من التكييف هو هو تحذيره من أن يقول يد كيد، أي كصورة يد، وسمع كسمع ورحمة كرحمة، تعالى الله أن يشبهه شيء من مخلوقاته.

[416]) فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني.

جاء في الإبانة الكبرى لابن بطة العكبري[417]: قال أحمد:.... وقال: ينظرون إلى ربهم، وينظر إليهم، ويكلمونه، ويكلمهم كيف شاء، وإذا شاء وقال أبو عبد الله: قول الله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة﴾، ﴿وجاء ربك والملك صفا صفا﴾،.... قال أبو عبد الله:

ونحن نؤمن بالأحاديث في هذا **ونقرها، ونمرها كما جاءت بلا كيف، ولا معنى** إلا على ما وصف به نفسه تعالى، نسأل الله السلامة في الدنيا والآخرة، انتهى

قال القرطبي في تفسيره: "وقد قيل: إن معنى «تربو في كف الرحمن» عبارة عن كِفة الميزان التي توزن فيها الأعمال، فيكون من باب حذف المضاف؛ كأنه قال: فتربو كِفّة ميزان الرحمن. وروي عن مالك والثوري وابن المبارك أنهم قالوا في تأويل هذه الأحاديث وما شابهها: **أَمِرُّوها بلا كَيْف**؛ قاله الترمذِي وغيره. وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة." انتهى

وقال البغوي في تفسيره: "قال الكلبي: هذا هو **المكتوم الذي لا يُفَسَّر** وكان مكحول والزهري والأوزاعي ومالك وابن المبارك وسفيان الثوري والليث بن سعد وأحمد وإسحاق يقولون فيها وفي أمثالها: **أَمِرُّوها كما جاءت بلا كيف** قال سفيان بن عيينه: كل ما وصف اللَّه به نفسه في كتابه **فتفسيره قراءته والسكوت عنه ليس لأحد أن يفسره إلا الله تعالى ورسوله".** انتهى

جاء في سنن الترمذي: "وقد قالَ غَيْرُ واحِدٍ مِنْ أَهلِ العلمِ في هذا الحديثِ وما يُشْبِهُ هذا مِنَ الرِّوَايَاتِ مِنَ الصَّفَاتِ ونُزُولِ الرَّبِّ تَبَارَكَ وتعالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إلى السَّمَاءِ الدُّنْيَا[418]، قالوا: قد تثبُتُ الرِّوَايَاتُ في هذا ويؤمَنُ بِهَا ولا يُتَوَهَّمُ **ولا يُقَالُ كَيْفَ؟**

---

[417]) ابن بطة هذا ضعيف ضعيف، قال المناوي في فتح القدير: واعلم أن هذا الحديث قد وقع فيه في بعض الروايات زيادة منكرة بشعة قال الحافظ ابن حجر: **وقفت لابن بطة على أمر استعظمته و اقشعر جلدي منه** أخرج ابن الجوزي في الموضوعات الحديث عن ابن مسعود باللفظ المذكور زاد في آخره فقال: من ذا العبراني الذي يكلمني من الشجرة قال: أنا الله قال ابن الجوزي: هذا لا يصح وكلام الله لا يشبه كلام المخلوق والمتهم به حميد الأعرج قال ابن حجر: كلا والله إن حميداً بريء من هذه الزيادة المنكرة وما أدري **ما أقول في ابن بطة بعد هذا**. وقال الإمام الذهبي عنه: قُلْتُ: لابْنِ بَطَّةَ مَعَ فَضْلِهِ **أَوْهَامٌ وَغَلَطٌ**. انتهى،

فالحاصل من هذا أننا لأجل هذا اقتبسنا من كلام الإمام أحمد فيما نقله ابن بطة هذا فقط هذه الجزئية التي تهمنا في موضوعنا، فإنا لا نثق فيما ينقل.

[418]) قال الجويني في الإرشاد: ومما يُسأل عنه قوله تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفا صفا﴾، وكذلك قوله تعالى ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة﴾، وليس المعنى بالمجيء الانتقال والزوال تعالى الله عن ذلك، بل المعنى بقوله ﴿وجاء ربك﴾، أي جاء أمر ربك، وقضاؤه الفصل وحكمه العدل، ومن شائع الكلام التعبير عن الأمر بذي الأمر في إرادة التعظيم، إذ يقال إذا جاء الأمير بطل من سواه، وليس الغرض انتقاله، بل المراد اتصال نوافذ أوامره وزواجره، وإذا كان للتأويل مجال رحب، وللإمكان مجرى سهب، فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضي تثبيت دلالات الحدث.

ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقون على تأويلها حتى إذا سلكوا مسلك التأويل عورضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع، فمما يعارضون به قوله تعالى: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾، فإن راموا إجراء ذلك على الظاهر حلوا عقد إصرارهم في حمل الاستواء على العرش على الكون عليه، وانتزعوا فضائح لا يبوء بها عاقل، وإن حملوا قوله: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ وقوله: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم﴾، على الإحاطة بالخفيات فقد تسوغوا التأويل، وهذا القدر في ظواهر القرآن كاف، وأما الأحاديث التي يتمسكون بها فآحاد لا تفضي إلى العلم.... فمنها حديث النزول، وهو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة ويقول هل من تائب فأتوب عليه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من داع فأجيب له؟ ولا وجه لحمل النزول على التحول وتفريغ مكان وشغل غيره، فإن ذلك من صفات الأجسام ونعوت الأجرام، وتجويز ذلك يؤدي إلى طرفي نقيض، أحدهما الحكم بحدوث الإله، والثاني القدح في الدليل على حدوث الأجسام، والوجه: حمل النزول، وإن كان مضافا إلى الله تعالى، على نزول ملائكته المقربين، وذلك سائغ غير بعيد، ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله﴾، معناه إنما جزاء الذين يحاربون أولياء الله، ولا يبعد حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه تخصيصا، ومما يتجه في تأويل الحديث أن يحمل النزول على إسباغ نعمائه على عباده مع تماديهم في العدوان وإصرارهم على العصيان، وذهولهم في الليالي عن تدبر آيات الله تعالى، وتذكر ما هم بصدده من أمر الآخرة، وقد يطلق النزول في حق الواحد منا على إرادة التواضع، فيقال: نزل الملك عن كبريائه إلى الدرجة الدنيا إذا حلم على رعيته وانحط عن سطوته، مع تمكنه من تشديد الوطأة عليهم.

هكَذَا رُوِيَ عن مالكِ بنِ أنَسٍ وسُــفْيَانَ بن عُيَيْنَةَ وعبدِ الله بنِ المبَارَك أنهم قالوا في هذه الأحَاديث: أَمِرُّوها بلا «كَيْفَ»، وهكذا قَوْلُ أهلِ العلمِ منْ أهلِ السُّــنَّة والجمَاعة. وأما الْجَهمِيَةُ فأَنْكَرَتْ هذهِ الرِّوَاياتِ وقالوا هذا تَشْــبِيهٌ. وقد ذَكَرَ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِي غَيْرِ مَوْضِــعٍ مِنْ كِتَابِهِ الْيَدَ والسَّــمْعَ والبَصَــرَ فَتَأَوَّلَتْ الْجَهمِيَّةُ هذِه الآياتِ ففَسَّــرُوهَا على غَيْرِ ما فَسَّــرَ أهلُ العِلمِ، وقالوا إنَّ الله لم يَخْلُقْ آدَمَ بيَدِهِ، وقالوا إنَّ مَعْنَى الْيَدِ القُوَّةُ".

وقال إسحاقُ بنُ ابراهيمَ: "إنَّما يَكُونُ التَّشْــبِيهُ إذا قال يَدُ كَيَدٍ أَوْ مِثْلُ يَدٍ، أَوْ **سَمْعٌ كَسَـمْعٍ أو مِثْلُ سَـمْعٍ، فإذا قالَ سَمْعٌ كَسَـمْعٍ أو مِثْلُ سَـمْعٍ فهذا تَشْـبِيهٌ**. وأما إذا قال كما قالَ الله يَدٌ وسَمْعٌ وبَصَرٌ **ولا يقولُ كَيْفَ ولا يَقُولُ مِثْلُ سَـمْعٍ ولا كَسَمْعٍ فهذا لا يَكُونُ تَشْبِيهاً**[419] وهُوَ كَمَا قالَ الله تبارك وتعالَى في كتَابِهِ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾".

وفي الإبانة الكبرى لابن بطة: "وأخبرني أبو صالح، قال: حدثني أبو الحسن علي بن عيسى بن الوليد قال: ثنا أبو علي حنبل بن إسحاق قال: قلت لأبي عبد الله: « ينزل الله تعالى إلى سماء الدنيا؟ قال: نعم قلت: نزوله بعلمه أم بماذا؟ قال: فقال لي: اسكت عن هذا وغضب غضبا شديدا، وقال: ما لك ولهذا؟ أمض الحديث كما روي بلا كيف»". انتهى

وقال ابن بطة: "حدثنا القافلائي، قال: ثنا محمد بن إسحاق، قال: ثنا الهيثم بن خارجة، قال: ثنا الوليد بن مسلم، قال: سألت الأوزاعي، والثوري، ومالك بن أنس، والليث بن سعد عن الأحاديث التي، في الصفات وكلهم قال: « أمروها كما جاءت بلا تفسير»" انتهى

وفي سير أعلام النبلاء: "قال أبو بكر الخلال الفقيه: أخبرني أحمد بن محمد بن واصل المقرئ، حدثنا الهيثم بن خارجة، أخبرنا الوليد بن مسلم، قال: سألت مالكا، والثوري، والليث، والاوزاعي عن الاخبار التي في الصفات.

فقالوا: أمروها كما جاءت".

وقال أبو عبيد: "ما أدركنا أحدا يفسر هذه الاحاديث، ونحن لا نفسرها".[420]

قال البيهقي في الأسماء والصفات: "قال: قال إسحاق بن راهويه: سألني ابن طاهر عن حديث النبي ﷺ ـــ يعني في النزول ـــ فقلت له: « النزول بلا كيف. قال أبو سليمان الخطابي: هذا الحديث وما أشبهه من الأحاديث في الصفات كان مذهب السلف فيها الإيمان بها، وإجراؤها على ظاهرها ونفي الكيفية عنها. »".

وقال ابن عبد البر في التمهيد: "حدثنا احمد بن إسحاق حدثنا أبو داود قال: حدثنا احمد بن إبراهيم عن احمد ابن نصر أنه سأل سفيان بن عيينة، قال: حديث عبد الله: «إن الله عز وجلّ يجعل السماء على أصبع»، وحديث «إن قلوب بني آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن» و «إن الله يعجب أو يضحك ممن يذكره في الأسواق» و «إنه عز وجلّ ينزل الى السماء الدنيا كل ليلة» ونحو هذه الأحاديث؟ فقال: هذه الأحاديث نرويها ونُقِرُّ بها كما جاءت بلا كيف. قال أبو داود: وحدثنا الحسن بن محمد قال: سمعت الهيثم بن خارجة قال: حدثني الوليد بن مسلم قال: سألت الأوزاعي وسفيان الثوري ومالك بن أنس والليث بن سعد عن هذه الأحاديث التي جاءت في الصفات؟ فقالوا: أمروها كما جاءت بلا كيف".

ومن الدليل على أن النزول ليس من شروطه الانتقال إطلاق النزول مضافا إلى القرآن مع العلم باستحالة انتقال الكلام كما سبق.

[419]) ينفي أن تُفهم على المعاني الظاهرية، أو أن تفسر بما تعارف عليه الناس من السمع والبصر، ويفوض المعنى لله تعالى.

[420]) سير أعلام النبلاء للذهبي رحمه الله

وذكر عباس الدوري "قال سمعت يحيى بن معين يقول: شهدت زكريا بن عدي سأل وكيع بن الجراح، فقال: يا أبا سفيان هذه الأحاديث يعني مثل: الكرسي موضع القدمين، ونحو هذا؟ فقال: أدركت إسماعيل بن أبي خالد وسفيان ومسعرا يحدثون بهذه الأحاديث **ولا يفسرون شيئًا**".

قال عباس بن محمد الدوري: "وسمعت أبا عبيد القاسم بن سلام وذكر له عن رجل من أهل السنة أنه كان يقول: هذه الأحاديث التي تروى في الرؤية، والكرسي موضع القدمين، وضحك ربنا من قنوط عباده، وإن جهنم لتمتلىء، وأشباه هذه الأحاديث، وقالوا: إن فلانا يقول يقع في قلوبنا: أن هذه الأحاديث حق، فقال: ضعفتم عندي أمره، هذه الأحاديث حق لا شك فيها، رواها الثقات بعضهم عن بعض، **إلا أنا إذا سئلنا عن تفسيرهذه الأحاديث لم نفسرها**، **ولم نذكر أحدًا يفسرها"**، وقد كان مالك ينكر على من حدث بمثل هذه الأحاديث ذكره أصبغ وعيسى عن ابن القاسم قال: "سألت مالكًا عمن يحدث الحديث «إن الله خلق آدم على صورته» والحديث «إن الله يكشف عن ساقه يوم القيامة» «وإنه يدخل في النار يده حتى يخرج من أراد»، فأنكر ذلك إنكارًا شديدًا، ونهى أن يحدث به أحدًا **و إنما كره ذلك مالك خشية الخوض في التشبيه بكيف ها هنا**.

وأخبرنا أحمد بن عبد الله بن محمد بن علي قال: "حدثني أبي قال: حدثنا احمد بن خالد قال: سمعت ابن وضاح سألت يحيى بن معين عن التنزل؟ فقال: أقر به ولا تحد فيه بقول، كل من لقيت من أهل السنة يصدق بحديث التنزل. قال: وقال لي ابن معين: "**صدق به ولا تصفه"**.

وحدثنا احمد بن سعيد بن بشر قال: حدثنا ابن أبي دليم قال: حدثنا ابن وضاح قال: سألت يحيى بن معين عن التنزل؟ فقال "أقر به ولا تحد فيه".

وأخبرنا محمد بن عبد الملك قال: حدثنا عبد الله بن يونس قال: "حدثنا بقي ابن مخلد قال: حدثنا بكار بن عبد الله القرشي قال: حدثنا مهدي بن جعفر، عن مالك بن أنس: أنه سأله عن قول الله عز وجلّ ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه 5) كيف استوى؟ قال: فأطرق مالك ثم قال: استواؤه مجهول، والفعل منه غير معقول، والمسألة عن هذا بدعة.

قال بقي: وحدثنا أيوب بن صلاح المخزومي بالرملة، قال: كنا عند مالك إذ جاءه عراقي، فقال له: يا أبا عبد الله مسألة أريد أن أسألك عنها؟ فطأطأ رأسه فقال له: يا أبا عبد الله ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه 5) كيف استوى؟ قال: سألت عن غير مجهول، وتكلمت في غير معقول، انك امرئ سوء أخرجوه فأخذوا بضبعيه فأخرجوه".

وقال يحيى بن إبراهيم بن مزين "إنما كره مالك أن يتحدث بتلك الأحاديث لأن فيها حدًا وصفة وتشبيهًا، والنجاة في هذا: الانتهاء الى ما قال الله عز وجلّ ووصف به نفسه بوجه ويدين وبسط واستواء وكلام فقال ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ (البقرة 115) وقال ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ (المائدة 64) وقال ﴿والأرض جميعًا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه﴾ (39 الزمر 67) وقال ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه 5) **فليقل قائل بما قال الله ولينته إليه ولا يعدوه ولا يفسره ولا يقل كيف**؟ فإن في ذلك الهلاك، **وإن الله كلف عبيده الإيمان بالتنزيل، ولم يكلفهم الخوض في**

التأويل الذي لا يعلمه غيره[421]. وقد بلغني عن ابن القاسم: أنه لم ير بأسًا برواية الحديث: «إن الله ضحك» وذلك لأن الضحك من الله والتنزل والملالة والتعجب منه، **ليس على جهة ما يكون من عباده**[422]. "

قال ابن تيمية: "ولهذا قال الإمام أبو عمر بن عبد البر الذي أقول أنه إذا نظر إلى إسلام أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وسعد وسعيد وعبدالرحمن وسائر المهاجرين والأنصار وجميع الوفود الذين دخلوا في دين الله أفواجا علم أن الله عز وجل لم يعرفه واحد منهم إلا بتصديق النبيين وبإعلامم النبوة ودلائل الرسالة لا من قبل حركة ولا سكون ولا من باب الكل والبعض ولا من باب كان ويكون ولو كان النظر في الحركة والسكون عليهم واجبا وفي الجسم ونفيه والتشبيه ونفيه لازما ما أضاعوه ولو أضاعوا الواجبات لما نطق القرآن يتزكيتهم وتقديمهم ولا أطنب في مدحهم وتعظيمهم ولو كان ذلك من علمهم مشهورا ومن أخلاقهم معروفا لاستفاض عنهم واشتهروا به كما اشتهروا بالقرآن والروايات". انتهى[423].

وقال ابن كثير في تفسيره: "فقوله: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ كقوله: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ وهذه الآيات وما في معناها من الأحاديث الصحاح الأجود فيها طريقة السلف الصالح، أمروها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه".

وبقي من مسألة التأصيل بحثان مهمان، ومسألتان ضروريتان هما: تعارض ما يخل بالفهم.

وهذا البحث تأتي أهميته في أن مراد القائل من الكلام يمكن أن يفهم على نحو ظني، أو على نحو قطعي، وحتى يفيد القطع لا بد من سلامته من كل ما يمنع العقل من الجزم بأن مراده هو هذا لا غيره.

وقد اختلفت تأويلات أهل العلم في هذا الصدد وسألخص لك أهمها لتعلم بعدها كيف تحاكم نصا فتقول: أن مراد قائله هو هذا على نحو قطعي وبالتالي يجب اعتقاده، أو أن تقول: بل مراده ظني وبالتالي يحرم أن نوصل المعنى هذا إلى القطع ويبقى في دائرة الظنية، والمسألة الأخيرة هي:

هل يستطيع العقل التفكير في ذات الله أو في صفاته؟ ما هي حدود التفكير، وأين يجب أن يتوقف العقل؟

والأصل أن نبحث مسألة ثالثة مهمة وهي حجية أخبار الآحاد، والقطع والظن وعلاقتها بالاعتقاد، ولكني فصلت في هذه المسائل أيما تفصيل في كتبي الأخرى، مثل كتاب: مفهوم الظن في القرآن وعلاقته باليقين، وكتاب القول الفصل في مفهوم الإيمان شرعا، وكتاب أدلة الاعتقاد، فلتراجع كلها لتكتمل الصورة بحول الله تعالى،

---

[421]) وهذا بالضبط ما نقوله بأننا خوطبنا بهذا ولم نخاطب بمعانيه ولا بكيفيات، لأن عقولنا لا تقدر على ما يتعلق بالله تبارك وتعالى، لا تحيط به علما ولا تدركه الأبصار، والقرآن مبين في حدود خطابه الذي خاطبنا به، لا نعدوا بأن نتجاوز حد ما خوطبنا به لندخل الدائرة التي لا نطيقها ثم نقول إننا إذا لم نفعل هذا لم يكن القرآن مبيناً!!

[422]) التمهيد لابن عبد البر

[423]) الرد على الطوائف الملحدة لابن تيمية رحمه الله تعالى.

تعارُض ما يُخِل بالفَهم

قال الشيخ النبهاني رحمه الله: "الخلل الحاصل في فهم مراد المتكلم يحصل من احتمالات خمسة وهي:

الاشتراك

والنقل

والمجاز

والإضمار

والتخصيص،

لأنه إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعاً لمعنى واحد،

وإذا انتفى احتمال المجاز والإضمار أي التقدير كان المراد باللفظ ما وُضع له.

وإذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وُضع له، فلا يبقى حينئذ خلل في الفهم،

فيُفهم حينئذ المعنى المراد من الأدلة السمعية، وهذا بالنسبة لغلبة الظن لأنها كافية في استنباط الحكم الشرعي،

أي أنه إذا انتفت هذه الاحتمالات الخمسة لم يبق شيء يخل بالظن فيُفهم الحكم الشرعي.

أما لعدم الخلل باليقين وهو ما لا بد منه للعقائد فلا يكفي نفي هذه الاحتمالات الخمسة وحدها، أي لا يكفي الاستدلال بالدليل السمعي على العقيدة أي لإفادة اليقين نفي هذه الاحتمالات وحدها بل لا بد من أشياء أخرى معها.

فإن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين إلا بعد شروط عشرة، وهذه هي الخمسة وانتفاء:

النسخ،

والتقديم والتأخير،

وتغيير الإعراب،

والتصريف،

والمعارِض العقلي.

فإذا انتفعت هذه العشرة لا يبقى ما يخل باليقين فيفيد الدليل السمعي حينئذ اليقين ويُستدل به على العقيدة،

ومن باب أوْلى على الحكم الشرعي، فدلالته حينئذ تكون يقينية يضاف إليها أن يكون كذلك ثبوته يقينياً.

والتعارض بين الاحتمالات الخمسة: الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص، يقع على عشرة أوجه،

وضابطه أن يؤخذ كل واحد مع ما بعده.

فالاشتراك يعارض الأربعة الباقية وهي النقل والمجاز والإضمار والتخصيص.

والنقل يعارض الثلاثة الباقية وهي المجاز والإضمار والتخصيص.

والمجاز يعارض الاثنين الباقين وهما الإضمار والتخصيص.

والإضمار يعارض التخصيص. فهذه عشرة أوجه"

(يقول الشاطبي في المقدمة الثالثة: الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم [أي أصول الفقه] فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها ومحققة لمناطها أو ما أشبه ذلك لا مستقلة بالأدلة لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي والعقل ليس بشارع، فإذا كان كذلك فالمعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية؛ ووجود القطع فيها –على الاستعمال المشهور- معدوم أو في غاية الندور؛ أعني في آحاد الأدلة، فإنها إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطع ظاهر وإن كانت متواترة فإفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنياً، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو وعدم الاشتراك وعدم المجاز والنقل الشرعي أو العادي، والإضمار والتخصيص للعموم والتقييد لمطلق وعدم الناسخ والتقديم والتأخير والمُعارض العقلي. وإفادتها القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر؛ وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية في أنفسها، لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين وهذا كله نادر أو متعذر.

وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق. ولأجله أفاد التواتر القطع. وهذا نوع منه. فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلمَ فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة علي رضي الله عنه، وجود حاتم، المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما.

ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس كالصلاة والزكاة؛ وغيرهما، قطعاً؛ وإلا فلو استدل مستدلٌ على وجوب الصلاة بقوله تعالى ﴿أقيموا الصلاة﴾ أو ما شابه ذلك لكان في الاستدلال بمجرده نظرٌ من أوجه، [أي كان استدلالا ظنياً لتوقفه على المقدمات الظنية المشار إليها (في الهامش للشيخ عبد الله دراز)]؛ لكن حفَّ بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين، لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين.

...إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه فحصل إغفاله من بعض المتأخرين، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها وبالأحاديث على انفرادها، إذ لم يأخذها مأخذ الإجماع فكرَّ عليها بالاعتراض نصاً نصاً، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع. وهي إذ أُخِذت على هذا السبيل غير مشكلة. ولو أُخذت أدلة الشريعة على الكليات والجزئيات مأخذ هذا المعترِض لم يحصل لنا قطع بحكم شرعي البتة، إلا أن نشرك العقلَ، والعقل إنما ينظر من وراء الشرع؛ فلا بد من هذا الانتظام في تحقيق الأدلة الأصولية....وهكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة. وبهذا امتازت الأصول من الفروع؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة وإلى مآخذ معينة، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن بخلاف الأصول فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص"

جاء في شرح التلويح على التوضيح: "مَسْأَلَةٌ قِيلَ: الدَّلِيلُ اللَّفْظِيُّ لَا يُفِيدُ الْيَقِينَ؛ لِأَنَّهُ مَبْنِيٌّ عَلَى نَقْلِ اللُّغَةِ، وَالنَّحْوِ وَالصَّرْفِ وَعَدَمِ الِاشْتِرَاكِ وَالْمَجَازِ وَالْإِضْمَارِ وَالنَّقْلِ...

جاء في الشرح: (قَوْلُهُ مَسْأَلَةٌ) تَرْجَمَةُ هَذَا الْبَحْثِ بِالْمَسْأَلَةِ لَيْسَتْ كَمَا يَنْبَغِي، وَالْأَشْبَهُ أَنَّهُ اعْتِرَاضٌ عَلَى مَا ذُكِرَ مِنْ أَنَّ اللَّفْظَ يُفِيدُ الْقَطْعَ، وَجَوَابٌ عَنْهُ، تَقْرِيرُ الِاعْتِرَاضِ أَنَّ الدَّلِيلَ اللَّفْظِيَّ مَبْنِيٌّ عَلَى أُمُورٍ ظَنِّيَّةٍ، وَالْمَبْنِيُّ عَلَى الظَّنِّ لَا يُفِيدُ الْيَقِينَ، أَمَّا الثَّانِي فَظَاهِرٌ، وَأَمَّا الْأَوَّلُ فَلِتَوَقُّفِهِ عَلَى أُمُورٍ وُجُودِيَّةٍ كَنَقْلِ اللُّغَةِ لِمَعْرِفَةِ مَعَانِي الْمُفْرَدَاتِ، وَالنَّحْوِ لِمَعْرِفَةِ مَعَانِي هَيْئَاتِ

التَّرَاكِيبِ، وَالصَّــرْفِ لِمَعْرِفَةِ مَعَانِي هَيْئَاتِ الْمُفْرَدَاتِ، وَعَلَى أُمُورٍ عَدَمِيَّةٍ كَعَدَمِ الِاشْــتِرَاكِ، وَالْمَجَازِ، وَنَحْوِهِمَا إِذْ لَا دَلَالَةَ عَلَى تَعْيِينِ الْمَقْصُودِ مَعَ احْتِمَالِ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ، وَالْأُمُورُ الْمَذْكُورَةُ كُلُّهَا ظَنِّيَّاتٌ

أَمَّا الْوُجُودِيَّاتُ فَلِتَوَقُّفِ قَطْعِيَّتِهَا عَلَى عِصْــمَةِ الرُّوَاةِ إِنْ نُقِلَتْ بِطَرِيقِ الْآحَادِ، وَإِلَّا فَعَلَى التَّوَاتُرِ وَكِلَاهُمَا مُنْتَفٍ، وَأَمَّا الْعَدَمِيَّاتُ فَلِأَنَّ مَبْنَاهَا عَلَى الِاسْتِقْرَاءِ، وَهُوَ إِنَّمَا يُفِيدُ الظَّنَّ دُونَ الْقَطْعِ.

وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ لَا مَعْنَى لِابْتِنَاءِ عَدَمِ الْمَجَازِ أَوْ عَدَمِ الْمُعَارِضِ الْعَقْلِيِّ عَلَى الِاسْــتِقْرَاءِ، وَتَقْرِيرُ الْجَوَابِ أَنَّهُ إِنْ أُرِيدَ أَنَّ <u>بَعْضَ الدَّلَائِلِ</u> اللَّفْظِيَّةِ غَيْرُ قَطْعِيَّةٍ فَلَا نِزَاعَ،

وَإِنْ أُرِيدَ أَنَّهُ لَا شَيْءَ مِنْهَا بِقَطْعِيٍّ فَالدَّلِيلُ الْمَذْكُورُ لَا يُفِيدُهُ؛ لِأَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْأُمُورَ الْمَذْكُورَةَ ظَنِّيَّةٌ فِي كُلِّ دَلِيلٍ لَفْظِيٍّ، وَقَوْلُهُ أَمَّا فِي الْوُجُودِيَّاتِ فَلِعَدَمِ الْعِصْمَةِ وَعَدَمِ التَّوَاتُرِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ عَدَمَ التَّوَاتُرِ فِي الْكُلِّ فَإِنَّ مِنْهَا مَا هُوَ مُتَوَاتِرٌ لُغَةً كَمَعْنَى السَّمَاءِ، وَالْأَرْضِ، وَنَحْوًا كَقَاعِدَةِ رَفْعِ الْفَاعِلِ، وَصَرْفًا كَقَاعِدَةِ أَنَّ مِثْلَ ضَرَبَ: فِعْلٌ مَاضٍ فَيَجُوزُ أَنْ يُؤَلَّفَ مِنْهَا دَلِيلٌ لَفْظِيٌّ، وَقَوْلُهُ فِي الْعَدَمِيَّاتِ؛ لِأَنَّ مَبْنَاهَا عَلَى الِاسْــتِقْرَاءِ قُلْنَا مَمْنُوعٌ بَلْ مَبْنَاهَا عَلَى أَنَّ الِاشْــتِرَاكَ، وَالْمَجَازَ، وَغَيْرَهُمَا مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي يَتَوَقَّفُ الدَّلِيلُ عَلَى عَدَمِهَا كُلِّهَا خِلَافُ الْأَصْلِ،

وَالْعَاقِلُ لَا يَسْتَعْمِلُ الْكَلَامَ فِي خِلَافِ الْأَصْلِ إِلَّا عِنْدَ قَرِينَةٍ تَدُلُّ عَلَيْهِ،

فَاللَّفْظُ عِنْدَ عَدَمِ قَرِينَةِ خِلَافِ الْأَصْــلِ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَاهُ قَطْعًا، وَلَوْ سُــلِّمَ عَدَمُ قَطْعِيَّةِ دَلَالَتِهِ عَلَيْهِ عِنْدَ عَدَمِ قَرِينَةِ خِلَافِ الْأَصْــلِ فَيَجُوزُ أَنْ يَنْضَــمَّ إِلَيْهِ قَرِينَةٌ قَطْعِيَّةُ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ الْأَصْــلَ هُوَ الْمُرَادُ بِهِ، وَحِينَئِذٍ يُعْلَمُ قَطْعًا أَنَّ الْأَصْــلَ هُوَ الْمُرَادُ،

وَإِلَّا لَزِمَ بُطْلَانُ فَائِدَةِ التَّخَاطُبِ إِذْ لَا فَائِدَةَ إِلَّا الْعِلْمُ بِمَعَانِي الْخِطَابَاتِ، وَلَوَازِمِهَا، وَبُطْلَانُ كَوْنِ الْمُتَوَاتِرِ قَطْعِيًّا؛ لِأَنَّهُ خَبَرٌ انْضَــمَّ إِلَيْهِ قَرِينَةٌ دَالَّةٌ عَلَى تَحَقُّقِ مَعْنَاهُ قَطْعًا، وَهِيَ بُلُوغُ رُوَاتِهِ حَدًّا يَمْتَنِعُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ مِثْلُ هَذَا الْكَلَامِ قَطْعِيُّ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ مَعْنَاهُ هُوَ الْمُرَادُ لَمْ يَكُنْ الْمُتَوَاتِرُ قَطْعِيًّا....

(قَوْلُهُ، وَالْمُعَارِضِ) يُشْــتَرَطُ عَدَمُ الْمُعَارِضِ الْعَقْلِيِّ؛ لِأَنَّ النَّقْلَ يَقْبَلُ التَّأْوِيلَ بِخِلَافِ الْعَقْلِ، وَلِأَنَّهُ فَرْعُ الْعَقْلِ لِاحْتِيَاجِهِ إِلَيْهِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ فَلَا يَجُوزُ تَكْذِيبُ الْأَصْلِ لِتَصْدِيقِ الْفَرْعِ الْمُتَوَقِّفِ صِدْقُهُ عَلَى صِدْقِ الْأَصْلِ.

(قَوْلُهُ وَمَنْ ادَّعَى) أَوْرَدَ بِطَرِيقِ الْمُعَارَضَــةِ دَلِيلًا عَلَى بُطْلَانِ قَوْلِ مَنْ زَعَمَ أَنْ لَا شَيْءَ مِنْ التَّرْكِيبَاتِ، أَيْ الْأَدِلَّةِ اللَّفْظِيَّةِ بِمُفِيدٍ لِلْقَطْعِ بِمَدْلُولِهِ:

تَقْرِيرُهُ أَنَّ الْقَوْلَ بِذَلِكَ إِنْكَارٌ لِلْقَطْعِ بِالْأَحْكَامِ الثَّابِتَةِ بِالتَّوَاتُرِ كَوُجُودِ بَغْدَادَ مَثَلًا؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَثْبُتُ بِالتَّرْكِيبِ الْخَبَرِيِّ،

وَإِنْكَارُ ذَلِكَ إِنْ كَانَ مَقْرُونًا بِمُغَالَطَةٍ وَدَلِيلٍ مُزَخْرَفٍ فَهُوَ سَــفْسَــطَةٌ، وَهِيَ فِي الْأَصْــلِ الْحِكْمَةُ الْمُمَوَّهَةُ اُسْــتُعْمِلَتْ فِي إِقَامَةِ الْأَدِلَّةِ عَلَى نَفْيِ مَا عُلِمَ تَحَقُّقُهُ بِالضَّــرُورَةِ وَإِلَّا فَهُوَ عِنَادٌ، أَيْ إِنْكَارٌ لِلضَّــرُورِيِّ، وَكِلَاهُمَا بَاطِلٌ، وَفِيهِ نَظَرٌ؛ لِأَنَّا لَا نُسَــلِّمُ أَنَّهُ إِنْكَارٌ لِلْمُتَوَاتِرَاتِ؛ لِأَنَّ كَوْنَ كُلِّ خَبَرٍ ظَنِّيًّا لَا يُنَافِي إِفَادَةَ الْمَجْمُوعِ لِلْقَطْعِ بِوَاسِــطَةِ انْضِــمَامِ دَلِيلٍ عَقْلِيٍّ إِلَيْهِ، وَهُوَ جَزْمُ الْعَقْلِ بِامْتِنَاعِ اجْتِمَاعِهِمْ عَلَى الْكَذِبِ.

(قَوْلُهُ كَالْمُحْكَمِ) أَيْ كَالْعِلْمِ الْحَاصِــلِ مِنْ الْمُحْكَمِ فَإِنَّهُ قَدْ انْضَــمَّتْ إِلَيْهِ قَرَائِنُ قَطْعِيَّةُ الدَّلَالَةِ عَلَى عَدَمِ إِرَادَةِ خِلَافِ الْأَصْلِ".

جاء في حاشية العطار: "(وَلَا) يَجُوزُ أَنْ يَرِدَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ (مَا يَعْنِي بِهِ غَيْرَ ظَاهِرِهِ إلَّا بِدَلِيلٍ) يُبَيِّنُ الْمُرَادَ كَمَا فِي الْعَامِّ الْمَخْصُوصِ بِمُتَأَخِّرٍ.... (وَالْحَقُّ) كَمَا اخْتَارَهُ الْإِمَامُ الرَّازِيّ وَغَيْرُهُ (أَنَّ الْأَدِلَّةَ النَّقْلِيَّةَ قَدْ تُفِيدُ الْيَقِينَ بِانْضِمَامِ تَوَاتُرٍ أَوْ غَيْرِهِ) مِنْ الْمُشَاهَدَةِ كَمَا فِي أَدِلَّةِ وُجُوبِ الصَّلَاةِ وَنَحْوِهَا فَإِنَّ الصَّحَابَةَ عَلِمُوا مَعَانِيَهَا الْمُرَادَةَ بِالْقَرَائِنِ الْمُشَاهَدَةِ وَنَحْنُ عَلِمْنَاهَا بِوَاسِطَةِ نَقْلِ تِلْكَ الْقَرَائِنِ إلَيْنَا تَوَاتُرًا فَانْدَفَعَ تَوْجِيهُ مَنْ أَطْلَقَ أَنَّهَا لَا تُفِيدُ الْيَقِينَ بِانْتِفَاءِ الْعِلْمِ بِالْمُرَادِ مِنْهَا.

قال العطار في شرحه: وَيُعْلَمُ مِنْهُ أَنَّ الْمُرَادَ الدَّلِيلُ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ وَهُوَ بِمَعْنَى نَصْبِ الْقَرِينَةِ...

وَأَمَّا التَّخْصِيصُ بِالْعَقْلِ فَإِنَّهُ لِظُهُورِهِ كَانَ مُغْنِيًا عَنْ نَصْبِ الْقَرِينَةِ وَمِثْلُهُ وَاقِعٌ فِي كَلَامِ الْبُلَغَاءِ مِنْ الِاكْتِفَاءِ كَثِيرًا بِالْقَرَائِنِ الْحَالِيَّةِ وَفِي الْقُرْآنِ مِنْ الْحَذْفِ وَالْإِضْمَارِ وَالتَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ وَالْمَجَازِ كَثِيرٌ مُعْتَمَدٌ فيه عَلَى فَهْمِ الْمُخَاطَبِينَ بِأَسَالِيبِ الْكَلَامِ (قَوْلُهُ: يُبَيِّنُ الْمُرَادَ مِنْهُ) أَيْ وَلَوْ بِحَسَبِ الظُّهُورِ فَإِنَّ الْأَدِلَّةَ الْمُبَيِّنَةَ لَا يَلْزَمُ أَنْ يُفِيدَ الْمُرَادَ قَطْعًا وَيَنْبَغِي أَنْ يُرَادَ بِالدَّلِيلِ مَا يَشْمَلُ الْعَقْلَ لِأَنَّهُ صَارِفٌ لِلْمُتَشَابِهِ عَنْ ظَاهِرِهِ

كَمَا أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ أَعَمُّ مِمَّا يُبَيِّنُ الْمُرَادَ وَمِنْ الصَّارِفِ عَنْ الظَّاهِرِ فَيَشْمَلُ مَذْهَبَيْ السَّلَفِ وَالْخَلَفِ فِي الْمُتَشَابِهِ،

(قَوْلُهُ: وَالْحَقُّ) أَيْ مِنْ ثَلَاثَةِ أَقْوَالٍ ثَانِيهَا أَنَّ الْأَدِلَّةَ النَّقْلِيَّةَ تُفِيدُ الْيَقِينَ مُطْلَقًا وَثَالِثُهَا لَا تُفِيدُهُ مُطْلَقًا، كَمَا أَشَارَ إلَيْهِ بِقَوْلِهِ، فَإِنْ دَفَعَ تَوْجِيهَ مَنْ أَطْلَقَ أَنَّهَا لَا تُفِيدُ الْيَقِينَ بِانْتِفَاءِ الْعِلْمِ بِالْمُرَادِ مِنْهَا أَيْ لِأَنَّ إفَادَتَهَا لَهُ تَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ بِوَضْعِ الْأَلْفَاظِ وَبِإِرَادَةِ مَعَانِيهَا مِنْهَا وَالْعِلْمُ بِالْوَضْعِ يَتَوَقَّفُ عَلَى نَقْلِ الْعَرَبِيَّةِ لُغَةً وَنَحْوًا وَصَرْفًا وَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ إنَّمَا ثَبَتَتْ بِالْآحَادِ لِأَنَّ مَرْجِعَهَا إلَى أَشْعَارِ الْعَرَبِ الَّتِي يَرْوِيهَا عَنْهُمْ الْآحَادُ كَالْأَصْمَعِيِّ وَالْخَلِيلِ وَسِيبَوَيْهِ وَذَلِكَ مُحْتَمِلٌ لِلْخَطَإِ وَالْكَذِبِ، وَالْعِلْمُ بِإِرَادَةِ تِلْكَ الْمَعَانِي يَتَوَقَّفُ عَلَى عَدَمِ نَقْلِ الْأَلْفَاظِ عَنْ مَعَانِيهَا وَعَدَمِ الِاشْتِرَاكِ وَالتَّخْصِيصِ وَالْمَجَازِ وَالْفَسْخِ وَالْإِضْمَارِ وَالتَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ وَمَعَ هَذِهِ الِاحْتِمَالَاتِ أَوْ بَعْضِهَا لَا يَحْصُلُ الْعِلْمُ بِالْأَمْرَيْنِ،

وَمَعَ حُصُولِهِ لَا بُدَّ فِي إفَادَةِ النَّقْلِيَّةِ الْيَقِينَ مِنْ الْعِلْمِ بِعَدَمِ الْمُعَارِضِ الْعَقْلِيِّ الْمُحْوِجِ إلَى تَأْوِيلِ النَّقْلِ لِكَوْنِهِ أَصْلًا فِي الْحُكْمِ لِأَنَّ الطَّرِيقَ إلَى إثْبَاتِ الصَّانِعِ وَمَعْرِفَةِ النُّبُوَّةِ وَسَائِرِ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ صِحَّةُ النَّقْلِ لَيْسَ إلَّا الْعَقْلُ فَهُوَ أَصْلُ النَّقْلِ فَلَا دَلَالَةَ تُفِيدُ الْيَقِينَ، وَتَقْرِيرُ الْجَوَابِ ظَاهِرٌ مِنْ كَلَامِ الشَّارِحِ،

عَلَى أَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ اللُّغَةَ وَالنَّحْوَ وَالصَّرْفَ إنَّمَا تَثْبُتُ بِالْآحَادِ كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى مَنْ لَهُ تَأَمُّلٌ

وَلَا نُسَلِّمُ أَيْضًا أَنَّ إفَادَةَ النَّقْلِيَّةِ الْيَقِينَ تَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ بِعَدَمِ الْمُعَارِضِ، قَالَ السَّعْدُ التَّفْتَازَانِيُّ فِي شَرْحِ الْمَقَاصِدِ الْحَقُّ أَنَّهَا تَتَوَقَّفُ عَلَى عَدَمِ الْعِلْمِ بِالْمُعَارِضِ لَا عَلَى الْعِلْمِ بِعَدَمِهِ، إذْ كَثِيرًا مَا يَحْصُلُ الْيَقِينُ مِنْ الدَّلِيلِ وَلَا يَخْطِرُ الْمُعَارِضُ بِالْبَالِ إثْبَاتًا أَوْ نَفْيًا فَضْلًا عَنْ الْعِلْمِ بِعَدَمِهِ، فَالْمُرَادُ بِقَوْلِهِمْ أَنَّ إفَادَتَهَا الْيَقِينَ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ بِعَدَمِهِ أَنَّهَا تَكُونُ بِحَيْثُ لَوْ لَاحَظَ الْعَقْلُ الْمُعَارِضَ جَزَمَ بِعَدَمِهِ" إ. هـ

أما ابن تيمية رحمه الله، في درء التعارض فقد قال:

"ولما كان بيان مراد الرسول ﷺ في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء بينا في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذي صدوا به الناس عن سبيل الله وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر".

سأعلق على كلام ابن تيمية رحمة الله هنا ومن ثم سأكمل نقل باقي نصه لخطورة هذه النقطة بالتحديد:

لاحظ يرحمك الله، أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يأت بأية حقيقة تتعارض مع الواقع المحسوس، فكأن العلامة ابن تيمية رحمه الله، يوهم القارئ من كلامه أن تعارضا ما قد يكون حصل، وأنه إن حصل هذا التعارض بين العقل بحكمه على واقع محسوس يقع حسه عليه، فإن كلام الرسول ﷺ المناقض لهذا الواقع يجب أن يقدم، وهذا بحث في غير واقع، لأنه لم ولن يحصل أي تعارض بين ما جاء به الرسول ﷺ وبين الواقع المحسوس أي العقل في حكمه على واقع محسوس يقع حسه عليه، أما إذا كان ما يتوهم سامع الكلام أن هذا هو ما عناه عليه سلام الله، ومن ثم وجد أن هذا المعنى الذي توهمه مناقض للواقع المحسوس، فإن هذا هو ما نسميه المعارض العقلي، فيفيد هذا السامع أن ما فهمه من مراد الرسول عليه سلام الله خطأ أي أن الخطأ هو في فهمه لا في كلام رسول الله، إذ إن كلام رسول الله لا يمكن أن يصطدم ويتناقض مع حقيقة يقع الحس عليها، كأن يقول لك مثلا أن الأرض لا تدور حول الشمس أو أنها ليست كروية، فمثل هذا لم ولن يكون، فكل ما نطق به عليه سلام الله، لا يتعارض مع الواقع المحسوس في تقرير الحقائق، وإنما عبدت النصارى المسيح عليه سلام الله، ضاربين بالعقل عرض الحائط في مسائل التثليث والصلب، وما شابه، فالذي أريدك أن تنتبه له هو أن الافتراض الذي انطلق منه ابن تيمية رحمه الله لتفنيد مسألة المعارض العقلي هو فرض لا وجود له في الواقع.

ولمزيد بيان، أقول: أن الحقائق التي قررها رسول الله، إما شرعية، تتعلق بالأحكام الشرعية، وهذه لا دخل للعقل فيها، وليس العقل بحاكم، ولا حكم له على الشرع ليقال يتعارض معه أو لا يتعارض معه، فمحل النزاع في مسألة المعارض العقلي ليست الأحكام العملية، وإما أن تكون هديا يصلح للاعتقاد، أي يصلح ليكون محل فهم وعقل وأن يحكم العقل بمطابقته للواقع بناء على أدلة، فهذا لا يمكن أن يكون فيه اصطدام بالواقع، أي أن يكون خلاف ما هو عليه،

كذلك إما أن يقرر إثبات وجود شيء، أو أن يكون الكلام متعلقا بماهية الشيء، فإن كان إثبات وجوده أو ماهيته ورد بطريق قطعي، فلا يرد أي احتمال أن يكون هذا الوجود أو هذا الماهية فيما يقع الحس عليه، مخالفا للواقع المحسوس، لأن هذا يكون كذبا، ولا يمكن أن يكون في حق الرسول عليه السلام مثل هذا الاحتمال، أما إن ورد بطريق ظني، أو كانت الماهية مما ورد بطريق ظنية الدلالة، فإن أي تعارض مع الواقع المحسوس، أي مع العقل، يوجب صرف المعنى الخطأ إلى غيره، وهذا هو مفهوم المعارض العقلي.

فلنكمل نقل ما قاله العلامة ابن تيمية ومن ثم نناقش الموضوع:

أما ابن تيمية رحمه الله، في درء التعارض فقد قال: "ولما كان بيان مراد الرسول ﷺ في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء بينا في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذي صدوا به الناس عن سبيل الله وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر إذ كان أي دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قدر أن المعارض العقلي القاطع ناقضه بل يصير ذلك قدحا في الرسول وقدحا فيمن استدل بكلامه وصار هذا بمنزلة المريض الذي به أخلاط فاسدة تمنع انتفاعه بالغذاء فإن الغذاء لا ينفعه مع وجود الأخلاط الفاسدة التي تفسد الغذاء فكذلك القلب الذي اعتقد قيام الدليل العقلي القاطع على نفي الصفات أو بعضها أو نفي عموم خلقه لكل شيء أو نفي أمره ونهيه أو امتناع المعاد، أو غير ذلك لا ينفعه الاستدلال عليه في ذلك بالكتاب والسنة إلا مع بيان فساد ذلك المعارض وفساد ذلك المعارض قد يعلم جملة وتفصيلا

أما الجملة فإنه من آمن بالله ورسوله إيمانا تاما وعلم مراد الرسول قطعا تيقن ثبوت ما أخبر به وعلم أن ما عارض ذلك من الحجج فهي حجج داحضة من جنس شبه السوفسطائية كما قال تعالى ﴿والذين يحاجون في الله من بعد ما استجيب له حجتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد﴾ الشورى 16

وأما التفصيل فبعلم فساد تلك الحجة المعارضة وهذا الأصل نقيض الأصل الذي ذكره طائفة من الملحدين

كما ذكره الرازي في أول كتابه نهاية العقول حيث ذكر أن الاستدلال بالسمعيات في المسائل الأصولية لا يمكن بحال لأن الاستدلال بها موقوف على مقدمات ظنية وعلى دفع المعارض العقلي وإن العلم بانتفاء المعارض لا يمكن إذ يجوز أن يكون في نفس الأمر دليل عقل يناقض ما دل عليه القرآن ولم يخطر ببال المستمع

وقد بسطنا الكلام على ما زعمه هؤلاء من أن الاستدلال بالأدلة السمعية موقوف على مقدمات ظنية مثل نقل اللغة والنحو والتصريف ونفي المجاز والإضمار والتخصيص والاشتراك والنقل والمعارض العقلي بالسمعي وقد كنا صنفنا في فساد هذا الكلام مصنفا قديما من نحو ثلاثين سنة وذكرنا طرفا من بيان فساده في الكلام على المحصل وفي غير ذلك فذاك كلام في تقرير الأدلة السمعية وبيان أنها قد تفيد اليقين والقطع وفي هذا الكتاب كلام في بيان انتفاء المعارض العقلي وإبطال قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقا، وقد بينا في موضع آخر أن الرسول بلغ البلاغ المبين وبين مراده، وأن كل ما في القرآن والحديث من لفظ يقال فيه إنه يحتاج إلى التأويل الاصطلاحي الخاص الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، فلا بد أن يكون الرسول قد بين مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر، لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل ويسكت عن بيان مراد الحق، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم ويدلهم عليه لإمكان معرفة ذلك بعقولهم، وأن هذا قدح في الرسول الذي بلغ البلاغ المبين الذي هدى الله به العباد وأخرجهم به من الظلمات إلى النور وفرق الله به بين الحق والباطل وبين الهدى والضلال وبين الرشاد والغي وبين أولياء الله وأعدائه وبين ما يستحقه الرب من الأسماء والصفات وما ينزه عنه من ذلك حتى أوضح الله به السبيل وأنار به الدليل وهدى به الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم"[424] انتهى

[424] درء التعارض بين العقل والنقل الجزء الأول ص 20 - 23

ما أراه في المسألة

بعد هذا البسط في أقوال أهل العلم، بما يخدم الموضوع أرى أن الخصام كان حول ثلاثة آراء: عدم إفادة الأدلة السمعية القطع إطلاقا، وإفادتها القطع إطلاقا، والتوسط بين هذا وذاك، أي أنها تفيد أحيانا ولا تفيد أحيانا.

ولا بد من التقرير بالحاجة إلى القرينة التي توضح المعنى إذا لم يكن الظاهر هو مراد المتكلم.

ولقد غالى من وقف على طرفي النقيض في تقريرهم، فهذا ذهب إلى عدم إفادة القطع إطلاقا وذاك إلى إفادته، والصواب أن منها ما أفاد القطع ومنها ما وقع في دائرة الاحتمالات، مع وجود القرينة، بقي الاحتمال قائما، بأن يكون الظاهر هو المقصود أو غيره، وأصلا اللغة العربية نفسها والتي جاءت الأدلة بها، غالبا ما تكون اللفظة إما من المشترك أو من المتضاد وما إلى ذلك، وإما أن يكون الاستعمال على الحقيقة أو المجاز، وما إلى ذلك، مما يجعل القطع غالبا متعذرا، لذا كان القطع كائنا فقط بعد انتفاء الشروط العشرة السابق ذكرها وبشرط أن يكون الدليل ثبت بالقطع لأن اليقين لا بد فيه من القطع في الثبوت إلى جانب القطع في الدلالة.

ولا يمارى في ذلك، فمن يستطيع القطع بأن معنى ﴿ولقد رآه نزلة أخرى﴾ أنه رأى ربه أو أنه رأى جبريل؟

إننا ونحن نتحدث عن العقيدة هنا، لا يجوز أن يغيب عن بالنا ولا للحظة أن القطع هو مفتاح الدخول في الاعتقاد، وبالتالي فنظرة بسيطة على هذا الخطاب الذي يتحدث من خلاله بعض أهل العلم السابقون، منطلقين من خلاله لإثبات مذاهبهم في المسائل المتعلقة بالاعتقاد، والتي رفعوها لمرتبة الاعتقاد خطأ وارتكابا لحرام نهاهم الله رب العزة عنه،

ولكنهم غفلوا ولم ينتهوا، أقول لإثبات الأخذ بالظاهر مثلا راح العلامة الشيخ المجاهد ابن تيمية رحمه الله تعالى يعترض على المعارض العقلي، واضعا فهم المعارض العقلي في غير موضعه، بل ومناقضا لقول نفسه رحمه الله في مواضع أخرى،

فتأمل مثلا: يقول في كتاب الفرقان بين الحق والباطل:

"وَبَيَانُ الرَّسُولِ عَلَى وَجْهَيْنِ: تَارَةً يُبَيِّنُ " الْأَدِلَّةَ الْعَقْلِيَّةَ " الدَّالَّةَ عَلَيْهَا وَالْقُرْآنُ مَمْلُوءٌ مِنْ الْأَدِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْبَرَاهِينِ الْيَقِينِيَّةِ عَلَى الْمَعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْمَطَالِبِ الدِّينِيَّةِ.

وَتَارَةً يُخْبِرُ بِهَا خَبَرًا مُجَرَّدًا لِمَا قَدْ أَقَامَهُ مِنْ الْآيَاتِ الْبَيِّنَاتِ وَالدَّلَائِلِ الْيَقِينِيَّاتِ عَلَى أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ الْمُبَلِّغُ عَنْ اللَّهِ وَأَنَّهُ لَا يَقُولُ عَلَيْهِ إلَّا الْحَقَّ وَأَنَّ اللَّهَ شَهِدَ لَهُ بِذَلِكَ وَأَعْلَمَ عِبَادَهُ وَأَخْبَرَهُمْ أَنَّهُ صَادِقٌ مَصْدُوقٌ فِيمَا بَلَّغَهُ عَنْهُ وَالْأَدِلَّةُ الَّتِي بِهَا نَعْلَمُ أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ كَثِيرَةٌ مُتَنَوِّعَةٌ وَهِيَ أَدِلَّةٌ عَقْلِيَّةٌ تُعْلَمُ صِحَّتُهَا بِالْعَقْلِ وَهِيَ أَيْضًا شَرْعِيَّةٌ سَمْعِيَّةٌ لَكِنَّ الرَّسُولَ بَيَّنَهَا وَدَلَّ عَلَيْهَا وَأَرْشَدَ إلَيْهَا وَجَمِيعُ طَوَائِفِ النُّظَّارِ مُتَّفِقُونَ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ اشْتَمَلَ عَلَى الْأَدِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ فِي الْمَطَالِبِ الدِّينِيَّةِ وَهُمْ يَذْكُرُونَ ذَلِكَ فِي كُتُبِهِمْ الْأُصُولِيَّةِ وَفِي كُتُبِ التَّفْسِيرِ وَعَامَّةُ النُّظَّارِ أَيْضًا يَحْتَجُّونَ بِالْأَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ الْخَبَرِيَّةِ الْمُجَرَّدَةِ فِي الْمَطَالِبِ الدِّينِيَّةِ فَإِنَّهُ إذَا ثَبَتَ صِدْقُ الرَّسُولِ وَجَبَ تَصْدِيقُهُ فِيمَا يُخْبِرُ بِهِ.

و " الْعُلُومُ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ " مِنْهَا مَا لَا يُعْلَمُ إلَّا بِالْأَدِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ وَأَحْسَنُ الْأَدِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي بَيَّنَهَا الْقُرْآنُ وَأَرْشَدَ إلَيْهَا الرَّسُولُ فَإِنَّ مِنْ النَّاسِ مَنْ يُذْهَلُ عَنْ هَذَا فَمِنْهُمْ مَنْ يَقْدَحُ فِي الدَّلَائِلِ الْعَقْلِيَّةِ مُطْلَقًا لِأَنَّهُ قَدْ صَارَ فِي ذِهْنِهِ أَنَّهَا هِيَ الْكَلَامُ الْمُبْتَدَعُ الَّذِي أَحْدَثَهُ مَنْ أَحْدَثَهُ مِنْ الْمُتَكَلِّمِينَ...

فَأَمَّا نَفْسُ إِثْبَاتِ الصَّـــانِعِ وَوَحْدَانِيّته وَعِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ وَمَشِــيئَتِهِ وَحِكْمَتِهِ وَرَحْمَتِهِ وَنَحْوِ ذَلِكَ فَهَذَا لَا يُعْلَمُ بِالْأَدِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!

وَإِنْ كَانَتْ الْأَدِلَّةُ وَالْآيَاتُ الَّتِي يَأْتِي بِهَا الْأَنْبِيَاءُ هِيَ أَكْمَلُ الْأَدِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ؛ لَكِنَّ مَعْرِفَةَ هَذِهِ لَيْسَــتْ مَقْصُــورَةً عَلَى الْخَبَرِ الْمُجَرَّدِ وَإِنْ كَانَتْ أَخْبَارُ الْأَنْبِيَاءِ الْمُجَرَّدَةُ تُفِيدُ الْعِلْمَ الْيَقِينِيَّ أَيْضًــا؛ فَيُعْلَمُ بِالْأَدِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي أَرْشَــدُوا إلَيْهَا وَيُعْلَمُ بِمُجَرَّدِ خَبَرِهِمْ لَمَّا عُلِمَ صِدْقُهُمْ بِالْأَدِلَّةِ وَالْآيَاتِ وَالْبَرَاهِينِ الَّتِي دَلَّتْ عَلَى صِدْقِهِمْ" [425]

إن موضـــوع المعارض العقلي أبســـط من أن يعقد، فهو يجعل دائرة الحس التي يحكم من خلالها العقل على وجود الشــيء ثابتة لا يجوز أن تُعارَض بخبرٍ داخَلَهُ الظنُّ، لأن حكم العقل بثبوت وجود الشــيء قطعي، بخلاف حكمه بماهية الشيء فهو ظني، فلا يجوز أن يعارض الحكم القطعي بثبوت وجود الشيء بخبر ظني:

قال الشيخ النبهاني في كتاب التفكير ص 25 -27

"وإذا اسـتعملت الطريقة العقلية على وجهها الصـحيح من نقل الحس بالواقع بواسـطة الحواس إلى الدماغ ووجود معلومات سـابقة –لا آراء سـابقة- يفسـر بواسـطتها أي بواسـطة المعلومات مع اسـتبعاد الآراء، يفسّـر الواقع، وحينئذ يصـدر الدماغ حكمه على هذا الواقع، إذا اسـتعملت هذه الطريقة على وجهها الصـحيح فإنها تعطي نتائج صـحيحة، إلا أن النتيجة التي يصـل إليها الباحث على الطريقة العقلية ينظر فيها، فإن كانت هذه النتيجة هي الحكم على وجود الشـيء فهي قطعية لا يمكن أن يتسـرب الخطأ إليها مطلقاً ولا بحال من الأحوال، وذلك لأن هذا الحكم جاء عن طريق الإحسـاس بالواقع، والحس لا يمكن أن يخطئ بوجود الواقع. إذ إن إحســـاس الحواس بوجود الواقع قطعي، فالحكم الذي يصـــدره العقل عن وجود الواقع في هذه الطريقة قطعي.

أما إن كانت النتيجة هي الحكم على حقيقة الشـــيء أو صـــفته فإنها تكون نتيجة ظنية، فيها قابلية الخطأ. لأن هذا الحكم جاء عن طريق المعلومات، أو تحليلات الواقع المحســـوس مع المعلومات، وهذه يمكن أن يتســـرب إليها الخطأ، ولكن تبقى فكراً صـــائباً حتى يتبين خطؤها، وحينئذ فقط، يُحكم عليها بالخطأ، وقبل ذلك تبقى نتيجة صـــائبة وفكراً صـــحيحاً. ولهذا فإن الأفكار التي يتوصـل إليها العقل بطريقة التفكير العقلية، إن كانت مما يتعلق بوجود الشـيء كالعقائد فإنها أفكار قطعية، وإن كانت مما يتعلق بالحكم على حقيقة الشيء أو صفته كالأحكام الشـرعية فإنها أفكار ظنية، أي غلب على الظن أن الشـيء الفلاني حكمه كذا، والأمر الفلاني حكمه كذا. فهي صـواب يحتمل الخطأ، ولكنه يبقى صـواباً حتى يتبين خطؤه". انتهى

وهذا لا يعني أن العقل هو المقدم على الشــرع، ولكن يعني أن الشــرع إن جاء بطريق ظني، فإنه لا يجوز أن يتناقض مع الحس، وبذا ننفي تخريصات النصارى من تجسد اللاهوت بالناسوت، وننفي تهويمات الملحدين بنفي قدرة الله تعالى عن أشياء افترضوها تتناقض مع الألوهية،

قال العلامة تقي الدين النبهاني رحمه الله في كتاب نظام الإسلام:

---

[425] الفرقان بين الحق والباطل > رسالة الفرقان بين الحق والباطل > فصل جماع الفرقان بين الحق والباطل والهدى والضلال والرشاد والغي.

"نعم إن الإيمان بالخالق المدبر فطري في كل إنســـان، إلا أن هذا الإيمان الفطري يأتي عن طريق الوجدان، وهو طريق غير مأمون العاقبة، وغير موصل إلى تركيز إذا ترك وحده، فالوجدان كثيراً ما يضفي على ما يؤمن به أشياء لا حقائق لها، ولكن الوجدان تخيلها صــفات لازمة لما آمن به، فوقع في الكفر أو الضــلال؛ وما عبادة الأوثان، وما الخرافات والترهات إلا نتيجة لخطأ الوجدان؛ ولهذا لم يترك الإســلام الوجدان وحده طريقة للإيمان، حتى لا يجعل لله صــفات تتناقض مع الألوهية، أو يجعله ممكن التجسد في أشياء مادية، أو يتصور إمكان التقرب إليه بعبادة أشياء مادية، فيؤدي إما إلى الكفر أو الإشــراك، وإما إلى الأوهام والخرافات التي يأباها الإيمان الصــادق؛ ولذلك حتم الإســلام اســتعمال العقل مع الوجدان، وأوجب على المسلم استعمال عقله حين يؤمن بالله تعالى، ونهى عن التقليد في العقيدة ولذلك جعل العقل حكماً في الإيمان بالله تعالى. قال تعالى: ﴿إن في خلق الســموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾ ولهذا كان واجباً على كل مسلم أن يجعل إيمانه صادراً عن تفكير وبحث ونظر، وأن يحكم العقل تحكيماً مطلقاً في الإيمان بالله تعالى....

ورغم وجوب اســتعمال الإنســان العقل في الوصــول إلى الإيمان بالله تعالى فإنه لا يمكنه إدراك ما هو فوق حســه وفوق عقله، وذلك لأن العقل الإنســاني محدود، ومحدودة قوته مهما ســمت ونمت بحدود لا تتعداها، ولذلك كان محدود الإدراك، ومن هنـا كـان لا بـد أن يقصــر العقـل دون إدراك ذات الله، وأن يعجز عن إدراك حقيقتـه، لأن الله وراء الكون والإنسان والحياة، والعقل في الإنسان لا يدرك حقيقة ما وراء الإنسان، ولذلك كان عاجزاً عن إدراك ذات الله"[426].

وبالإضافة إلى ما تقرر من منع تعارض الخبر الظني مع الواقع المحسوس،

فإن مجال بحث المعارض العقلي أيضــا يمتد إلى حقائق معينة تتعلق بالله تعالى لا يجوز أن يتناقض فيها الخبر مع العقل، ومثالها تخريصات النصارى بأن اللاهوت يتجسد في الناسوت، فهنا يتناقض هذا مع ما يقرره العقل من عجز المادة واحتياجها الذي به برهنا على وجود الخالق ســبحانه، وكون المحدود محتاج وغير أزلي، فلو حد الله تعالى بحدود الناســوت لأصبح محتاجا وبذا يتناقض الخبر مع العقل فيطرح الخبر جانبا، وإلا لأصبحت مسألة التدليل العقلي على وجود الله تعالى وصفاته مثل الوحدانية وأنه الأول والآخر لا ضابط لها مما يعني الدخول في السفسطة.

قال الحافظ الخطيب البغدادي في " الفقيه والمتفقه ": " باب القول فيما يرد به خبر الواحد:.... وإذا روى الثقة المأمون خبرا متصــل الإســناد رد بأمور: أحدها: أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه، لان الشــرع إنما يرد بمجوزات العقول وأما بخلاف العقول فلا.

ونتذكر هنا القول الدقيق: لَا بُدَّ فِي إفَادَةِ النَّقْلِيَّةِ الْيَقِينَ مِنْ الْعِلْمِ بِعَدَمِ الْمُعَارِضِ الْعَقْلِيِّ الْمُحْوِجِ إلَى تَأْوِيلِ النَّقْلِ لِكَوْنِهِ أَصْلًا فِي الْحُكْمِ لِأَنَّ الطَّرِيقَ إلَى إثْبَاتِ الصَّانِعِ وَمَعْرِفَةِ النُّبُوَّةِ وَسَائِرِ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ صِحَّةُ النَّقْلِ لَيْسَ إلَّا الْعَقْلُ فَهُوَ أَصْلُ النَّقْلِ فَلَا دَلَالَةَ تُفِيدُ الْيَقِينَ". إ.هـ

---

[426]) نظام الإسلام الطبعة السابعة فصل: طريق الإيمان

وجوب القطع في أدلة الاعتقاد

في كتابنا أدلة الاعتقاد، قطعنا وبحمد الله دابر كل حجة تنفي أو تشكك في وجوب القطع في أدلة الاعتقاد، والدعوى التي نحن بصددها هنا تقوم على أساس إثبات صفات اليد والرجل والعين وإجرائها على ظاهرها، وإثبات كيفية لها، وادعاء فهم معناها، ومن ثم القول بأنها صفات للمولى عز وجل، على هذا الوجه دون غيره، أي بمنع احتمال الوجوه الأخرى لفهم الآيات تلك، أي منع تأويلها على ما تحتمله من معاني المجاز، كالقول بأن اليد تحتمل القدرة أو القوة، فهذا التحكم في فهم الأدلة من غير دليل قطعي يفيده، قول على الله بغير علم، وإيصال لدليل ظني لمرتبة القطع، مع بقاء احتمالات الأفهام الأخرى ممكنة، وبالتالي فالحكم الشرعي في مثل هذا الفعل أنه حرام، لأنه قول على الله بغير علم، وإيصال هذا القول لمرتبة الاعتقاد والقطع.

يقول الأمدي في غاية المرام: "واعلم أن هذه الظواهر وإن وقع الاغترار بها بحيث يقال بمدلولاتها ظاهر من جهة الوضع اللغوي والعرف الاصطلاحي فذلك لا محالة انخراط في سلك نظام التجسيم ودخول في طرف دائرة التشبيه وسنبين ما في ذلك من الضلال وفي طيه من المحال إن شاء الله بل الواجب أن يقال ليس كمثله شيء وهو السميع البصير

فإن قيل بأن ما دلت عليه هذه الظواهر من المدلولات وأثبتناه بها من الصفات ليست على نحو صفاتنا ولا على ما نتخيل من أحوال ذواتنا بل مخالفة لصفاتنا كما ان ذاته مخالفة لذواتنا وهذا مما لا يقود إلى التشبيه ولا يسوق إلى التجسيم فهذا وإن كان في نفسه جائزا لكن القول باثباته من جملة الصفات **يستدعى دليلا قطعيا** وهذه الظواهر وإن أمكن حملها على مثل هذه المدلولات فقد أمكن حملها على غيرها أيضا ومع تعارض الاحتمالات وتعدد المدلولات فلا قطع **وما لا قطع عليه من الصفات لا يصح إثباته للذات"**. انتهى

وقد سبق وقلنا أن الموقف الصحيح منها التصديق بها وإثبات ما أثبت الله لنفسه من غير خوض في المعاني أو التكييف.

هل يستطيع العقل التفكير في ذات الله أو في صفاته؟

ما هي حدود التفكير، وأين يجب أن يتوقف العقل؟

مر معنا منذ قليل رأي العلامة ابن تيمية رحمه الله يقول:

"وَأَمَّا نَفْسُ إِثْبَاتِ الصَّانِعِ وَوَحْدَانِيّتِه وَعِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ وَمَشِيئَتِهِ وَحِكْمَتِهِ وَرَحْمَتِهِ وَنَحْوِ ذَلِكَ فَهَذَا لَا يُعْلَمُ بِالْأَدِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ وَإِنْ كَانَتْ الْأَدِلَّةُ وَالْآيَاتُ الَّتِي يَأْتِي بِهَا الْأَنْبِيَاءُ هِيَ أَكْمَلُ الْأَدِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ؛ لَكِنَّ مَعْرِفَةَ هَذِهِ لَيْسَتْ مَقْصُورَةً عَلَى الْخَبَرِ الْمُجَرَّدِ وَإِنْ كَانَتْ أَخْبَارُ الْأَنْبِيَاءِ الْمُجَرَّدَةُ تُفِيدُ الْعِلْمَ الْيَقِينِيَّ أَيْضًا؛ فَيُعْلَمُ بِالْأَدِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي أَرْشَدُوا إلَيْهَا وَيُعْلَمُ بِمُجَرَّدِ خَبَرِهِمْ لَمَّا عُلِمَ صِدْقُهُمْ بِالْأَدِلَّةِ وَالْآيَاتِ وَالْبَرَاهِينِ الَّتِي دَلَّتْ عَلَى صِدْقِهِمْ."

يهمنا من قوله هنا مسألة متى يستدل بالعقل على قضايا الاعتقاد، ومتى يتوقف دور العقل ويكون إثبات وجود القضية المعينة أو ماهيتها أو ما يطلب منك من موقف حيالها فهما وإثباتا متوقفا على النقل فقط.

يقول ابن خلدون: "وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح وأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة، **وحقائق الصفات الإلهية** وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك مثال رجل رآى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدل على أن الميزان في أحكامه غير صادق، ولكن العقل يقف عنده، ولا يتعدى طوره، حتى يكون له أن يحيط بالله وصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه". انتهى. [427]

لا شك أن الإسلام جاء للبشرية قاطبة مخاطبًا إياها مخرجًا لها من الظلمات إلى النور، وأننا أمام حالات بشرية، منها من كان كافرًا ويراد هدايته للإسلام، ومنها من كان مقلدًا في اعتقاده ولا يقوى إيمانه على الصمود أمام أي تشكيك ولا يدرك من أمر اعتقاده ما يثبته في قلبه، ومنها من يعتقد قضايا نهى الشرع عنها وبحاجة لضبط مفاهيم الاعتقاد لديه، ومنها من هو مؤمن راسخ الإيمان.

ثمة طرق ثلاث للوصول إلى مطالب الاعتقاد وتركيزها في النفس، أولها النقل، أي خبر الوحي، وثانيها العقل، أي التفكير والتدبر والنظر، وثالثها الوجدان أو الفطرة.

كما وأن قضايا الاعتقاد على نوعين: نوع يقع عليه الحس وبالتالي يمكن البحث العقلي فيه للوصول للنتيجة، كإثبات وجود الله تعالى، وأن القرآن معجزة رسوله وكنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم دون غيره من الأنبياء، ونوع لا يقع عليه الحس وهذا لا بد أن يستند إلى موجب وقع عليه الحس ابتداء كأخبار الجنة والنار، والملائكة والرسل، فلا بد أن يبنى الإيمان بها على دليل نقلي ثبت أصلا أنه صحيح بالعقل، أي بالحس، وبما أن هذا الدليل نفسه الذي سيفضي إلى استيقان هذه القضايا الغيبية هو مما يقع الحس عليه فمن هنا كانت كل قضايا العقيدة عقلية.

هنالك مسألة أخرى مهمة، وهي أن بعض الناس يتصور أن معنى هذا الذي نقول أننا أصحاب منهج حسي في التفكير، لا نصدق إلا ما يقع عليه حسنا، وكمثال أنقل نصا كي أوضح الفرق بين منهجنا في التفكير ومنهج الحسيين، من

---

[427]) نديم الجسر، قصة الإيمان

كتاب محمد باقر الصدر رحمه الله "فلسفتنا" يقول: "ويمكننا أن نوضح فشل النظرية الحسية في محاولة إرجاع جميع مفاهيم التصور البشري إلى الحس على ضوء دراسة عدة من مفاهيم الذهن البشري كالمفاهيم التالية: العلة والمعلول، الجوهر والعرض، الإمكان والوجوب، الوحدة والكثرة، الوجود والعدم، وما إلى ذلك من مفاهيم وتصورات. فنحن جميعاً نعلم أن الحس إنما يقع على ذات العلة وذات المعلول، فندرك ببصرنا سقوط القلم على الأرض اذا سحبت من تحته المنضدة التي وضع عليها، وندرك باللمس حرارة الماء حين يوضع على النار، وكذلك ندرك تمدد الفلزات في جو حار. ففي هذه الأمثلة نحس بظاهرتين متعاقبتين ولا نحس بصلة خاصة بينهما، هذه الصلة التي نسميها بالعلية، ونعني بها تاثير احدى الظاهرتين في الأخرى، وحاجة الظاهرة الأخرى إليها لأجل أن توجد.

والمحاولات التي ترمي إلى تعميم الحس لنفس العلية واعتبارها مبدأ حسيا وتقوم على تجنب العمق والدقة في معرفة ميدان الحس وما يتسع له من معاني وحدود، فمهما نادى الحسيون بأن التجارب البشرية والعلوم التجريبية القائمة على الحس هي التي توضح مبدأ العلية، وتجعلنا نحس بصدور ظواهر مادية معينة من ظواهر أخرى مماثلة، أقول مهما نادوا بذلك فلن يحالفهم التوفيق ما دمنا نعلم أن التجربة العلمية لا يمكن أن تكشف بالحس إلا الظواهر المتعاقبة، فنستطيع بوضع الماء على النار أن ندرك حرارة الماء وتضاعف هذه الحرارة وأخيراً بغليان الماء، وأما أن هذا الغليان منبثق عن بلوغ الحرارة درجة معينة فهذا ما لا يوضحه الجانب الحسي من التجربة، وإذا كانت تجاربنا الحسية قاصرة عن كشف مفهوم العلية فكيف نشأ هذا المفهوم في الذهن البشري وصرنا نتصوره ونفكر فيه." انتهى.

نقول وبالله التوفيق:

قال الأستاذ محمد محمد إسماعيل في كتاب الفكر الإسلامي ما يلي:

"والذي يحصل هو أن الواقع المحسوس تنتقل صورة عنه إلى الدماغ بواسطة الحواس، وتكون هذه الصورة بحسب الحاسة التي نقلت الواقع. فإن كانت البصر، نقلت صورة الجسم، وإن كانت السمع نقلت صورة صوته، وإن كانت الشم نقلت صورة رائحته، وهكذا. فيرتسم الواقع كما نقل في الدماغ، أي حسب الصورة التي نقلت. وبذلك يحصل الإحساس بالواقع فقط، ولا يحصل تفكير، ويحصل تمييز غريزي فقط من حيث كونه يشبع أو لا يشبع، يؤلم أو لا يؤلم، يفرح أو لا يفرح، يلذ أو لا يلذ، ولا يحصل أكثر من ذلك، فلا يحصل تفكير، فإن كانت هنالك معلومات سابقة، ربطت بواسطة قوة الربط الموجودة في الدماغ بالواقع المحسوس الذي رسم في الدماغ، فتحصل بذلك العملية التفكيرية، وينتج إدراكه الشيء ومعرفة ما هو. وإن لم تكن هنالك معلومات سابقة لا يمكن أن يحصل إدراك لحقيقة الشيء، بل يبقى عند حد الإحساس فقط، أو عند حد التمييز الغريزي فقط، من حيث كونه يشبع أو لا يشبع ليس غير، ولا يحصل فكر على الإطلاق. انتهى هذا ولا يمكن أن تتم العملية العقلية أي التفكير إلا بوجود صورة الواقع سواء أنتقلت الصورة آنيا بمعنى أن يرى المرء واقعا يحتاج أن يحكم عليه لحظتها، أو أن يستحضر صورة واقع وقع قبل عشرات السنين فيتفكر فيه، سيان، فانتقال صورة الواقع عن طريق الإحساس لازم لحصول العملية العقلية، إذ إن العقل إنما يحكم على الواقع وبالتالي فلا بد له من أن يقع عليه أو على صورته أو على وصفه فينتقل شيء من هذا إلى الدماغ ليحكم عليه".

إن ما ذكره العلامة الصدر أعلاه، إنما هو إشارة إلى أصحاب المنهج العلمي التجريبي الذي يخضع كل الأدلة والمعارف للتجربة، فما لم يثبت في المختبر، لا يصدقوا به، ونحن هنا نتحدث عن العملية العقلية، التي حتى تتم لها شروط معينة،

وباختصار، فإن الطريقة العقلية في التفكير لا تحصر الموجودات بالمحسوسات، ولكن تحصر ما يمكن التفكير به في ما يقع الحس عليه أو على أثره، فالمولى سبحانه وتعالى دلل على وجوده بالكون والأنفس، بآثار رحمته، بالنظام، وهي مما يقع الحس عليه، ولولا الخبر عن الملائكة لما أمكن التفكير فيهم أو إثبات وجودهم أو نفيه، ومثل هذا يقال عن الآخرة والجنة والنار، فهي كلها مبنية على أدلة ثابتة صحيحة ثبت أصلها بدليل عقلي، نتج عن تفكير في الواقع المحسوس أوصل لإثبات وجود الله، وأثبت صدق نبوة محمد ﷺ فثبت صدق ما نقله لنا من خبر عن عالم الغيب، **ففرق إذن بين أن تحصر التفكير فيما يقع عليه، أو على أثره حسك، وبين أن تحصر الموجودات بما يقع عليه حسك!!**، كذلك ليس التفكير هو الإحساس، وإنما هو الربط، فهذا الإحساس سيوصلك لإثبات قضايا لم يقع عليها حسك، بناء على قضايا لازمة لتلك، وقع عليها حسك، التفكير هو ربط ذكي، وليس مجرد إحساس.

ولقد يظن ظان من قراءة ما نكتب هنا، أننا ندعو للطريقة العلمية في التفكير، ولولا أن البحث هذا له موضوع آخر، لأطنبت في بيان الفرق بين الطريقة العقلية في التفكير والطريقة العلمية في التفكير، أي بين المنهج العقلي والمنهج الحسي في التفكير، وليراجع كتاب التفكير للعلامة الشيخ تقي الدين النبهاني رحمه الله للاستزادة، وكتابنا: نظرية المعرفة ومناهج التفكير والاستدلال.

قال الشيخ تقي الدين النبهاني قدس الله روحه في كتابه نظام الإسلام: "نعم إن الإيمان بالخالق المدبر فطري في كل إنسان، إلا أن هذا الإيمان الفطري يأتي عن طريق الوجدان، وهو طريق غير مأمون العاقبة، وغير موصل إلى تركيز إذا ترك وحده. فالوجدان كثيراً ما يضفي على ما يؤمن به أشياء لا حقائق لها، ولكن الوجدان تخيلها صفات لازمة لما آمن به، فوقع في الكفر أو الضلال.

وما عبادة الأوثان، وما الخرافات والترهات إلا نتيجة لخطأ الوجدان، ولهذا لم يترك الإسلام الوجدان وحده طريقة للإيمان، حتى لا يجعل لله صفات تتناقض مع الألوهية، أو يجعله ممكن التجسد في أشياء مادية، أو يتصور إمكان التقرب إليه بعبادة أشياء مادية، فيؤدي إما إلى الكفر أو الإشراك، وإما إلى الأوهام والخرافات التي يأباها الإيمان الصادق.

ولذلك حتم الإسلام استعمال العقل مع الوجدان، وأوجب على المسلم استعمال عقله حين يؤمن بالله تعالى، ونهى عن التقليد في العقيدة ولذلك جعل العقل حكماً في الإيمان بالله تعالى. قال تعالى: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾ ولهذا كان واجباً على كل مسلم أن يجعل إيمانه صادراً عن تفكير وبحث ونظر، وأن يحكم العقل تحكيماً مطلقاً في الإيمان بالله تعالى. (والدعوة إلى النظر في الكون لاستنباط سننه وللاهتداء إلى الإيمان ببارئه، يكررها القرآن مئات المرات في سوره المختلفة، وكلها موجهة إلى قوى الإنسان العاقلة تدعوه إلى التدبر والتأمل ليكون إيمانه عن عقل وبينة وتحذره الأخذ بما وجد عليه آباءه من غير نظر فيه وتمحيص له وثقة ذاتية بمبلغه من الحق. هذا هو الإيمان الذي دعا الإسلام إليه، وهو ليس هذا الإيمان الذي يسمونه إيمان العجائز، إنما هو إيمان المستنير المستيقن الذي نظر ونظر، ثم فكر وفكر، ثم وصل من طريق النظر والتفكير إلى اليقين بالله جلت قدرته).

ورغم وجوب استعمال الإنسان العقل في الوصول إلى الإيمان بالله تعالى فإنه لا يمكنه إدراك ما هو فوق حسه وفوق عقله، وذلك لأن العقل الإنساني محدود، ومحدودة قوته مهما سمت ونمت بحدود لا تتعداها، ولذلك كان محدود

الإدراك، ومن هنا كان لا بد أن يقصر العقل دون إدراك ذات الله، وأن يعجز عن إدراك حقيقته، لأن الله وراء الكون والإنسان والحياة، والعقل في الإنسان لا يدرك حقيقة ما وراء الإنسان، ولذلك كان عاجزاً عن إدراك ذات الله". [428]

كما قيل، بالمثال يتضح المقال، فلنأت على قضايا معينة ننظر دور العقل فيها، لنرى طبيعة الموضوع المبحوث، والحكم الذي ستصدره، وهل يمكن التفكير أكثر للوصول لنتائج أخرى من القضية؟

يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿الله الذي يرسل الرياح فتثير سحاباً فيبسطه في السماء كيف يشاء ويجعله كسفاً فترى الودق يخرج من خلاله فإذا أصاب به من يشاء من عباده إذا هم يستبشرون وإن كانوا من قبل أن ينزل عليهم من قبله لمبلسين. فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحي الأرض بعد موتها إن ذلك لمحيي الموتى وهو على كل شيء قدير﴾

طلب منك الحق سبحانه أن تنظر إلى آثار رحمته، شجرة كانت يابسة فأحيتها مياه الأمطار، وندى على وردة جعلها تعبق بالحياة وبالنضارة، ومزارع اخضر حقله، واستبشر بقرب حصاده، وبسعة رزقه، وهكذا، هذه آثار رحمة الله، تستدل بها على قضية غيبية، وهي: أن الله محيي الموتى،

هذه القضية التي دعاك الحق سبحانه للاستدلال عليها من الواقع المحسوس، وهو أثر المطر في إنبات الزرع وإحياء الأرض بعد موتها، تقودك إلى إصدار حكم بالتصديق على واقع غير محسوس، أي واقع غيبي، وهو أن الله سيحيي الموتى، بقدرته على إحياء الأرض، تقيس ذلك لتقول أنه قادر على إحياء الموتى، ولهذا ناسبت فاصلة الآية أي قوله تعالى: ﴿وهو على كل شيء قدير﴾، ولنتفكر قليلا، فنقول: هل المطلوب التفكير في: كيفية إحياء الموتى؟ أم المطلوب التفكير في "إمكانية إحياء الموتى" مقارنة بحصول هذه الإمكانية من المشاهد المحسوس؟ أم المطلوب التفكير في القدرة على إحياء الموتى أي وجود القدرة، لحصول أثر لها أمام ناظريك، أم المطلوب التفكير في كيفية قيام هذه القدرة بإحياء الموتى؟

لا شك أن الحق لم يطلب منا التفكير في كيفية إحياء الموتى، ولا في كيفية قيامه سبحانه وتعالى بهذا الأمر، بل أراد منا أن نثبت وجود هذه القدرة، ووجود إمكانية هذا الإحياء، من خلال ما نشاهده من الواقع المحسوس، وهذا كله يعني الفرق بين بحث "الوجود" وبحث "الكيفية" أو "الماهية"، وأي تجاوز للعقل لينطلق من الوجود إلى الماهية، في هذا الأمر من غير علم، يعتبر تجاوزا لما طلب منه التفكير فيه، وإن لم يكن لديه معلومات مسبقة فإنه لن يستطيع أن يجري العملية الفكرية ليصل إلى الحكم، أي أن العقل عليه أن يقف عند حد مسألة إثبات الوجود.

بالمقابل نرى إبراهيم الخليل عليه سلام الله يسأل ربه سؤالا آخر فيقول له: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِـي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَـكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ 260 البقرة؛ هو –عليه السلام- يبحث عن كيفية معينة يحاول تصورها فيدخل إلى قلبه ما يدخل، ويعجز عقله عن تصور هذه الكيفية لأنها غيب لا يمكن للعقل التفكير فيه من غير معلومات سابقة، يرى عليه السلام أنه بالمشاهدة العينية سيقطع دابر الأفكار التي تنتابه عن هذه الكيفية؛ فيحصل له الطمأنينة بأن يتحول دليل يقينه من دليل على أمر غيبي إلى دليل مادي مشاهد، وهو أليق به وبعلمه كنبي (أن يرتقي بإيمانه وعلمه لأرفع درجة، حتى في القضايا التي لم يخاطب بالإيمان بها.)

---

[428]) نظام الإسلام، الطبعة السابعة لتقي الدين النبهاني ص 4.

قال الألوسي: (وإنما سأله عليه السلام لينتقل من مرتبة علم اليقين إلى عين اليقين، وفي الخبر: ليس الخبر كالمعاينة)[429]

وهذا واضح لأن عقل الإنسان محدود عن تصور ما وراء الكون المرئي؛ وكثير من الأمور الغيبية مما لا يتسنى للعقل إدراك كنهها على النحو الذي يقربها من الصورة المتخيلة لها عند محاولة مطابقتها بالواقع؛ من هنا تهبط درجة اليقين بالأمور الغيبية قليلا عن درجة اليقين بالأمور المادية؛ فبحصول المشاهدة تحصل الزيادة لاستدراك هذا الفارق.

وللدقة أقول أن الخليل عليه السلام طلب المشاهدة ليرتقي من يقين التفكر والتصديق إلى يقين المشاهدة، وسأله الله تعالى أولم تؤمن؟ وهو إيمانه كامل لا يزيد ولا ينقص، لكن بسبب الفرق بين اليقينين وبسبب الفجوة بين عالَم الغيب والشهادة ومحدودية العقل البشري، أراد طمأنينة القلب وهي أمر خارج عن الإيمان كتصديق جازم، أعني أنه خوطب بالإيمان بأن الله يحيي الموتى وعلى هذا عقد التصديق الجازم قلبُه ولكنه لم يخاطب بالتصديق الجازم بكيفية هذا الإحياء فانتبه، فكان جوابه أولم تؤمن قال بلى! ولكن: لأتجاوز عالَم الشهادة فأرى بعيني الكيفية فأنتقل من يقين إلى أعلى فيطمئن قلبي، لكن الإيمان لا كلام عليه، ويدل على ذلك هذا الجواب السريع: بلى! أولم تؤمن؟ قال بلى! يعني ليس هذا ما أردت (والله به أعلم فهو سؤال تقريري لا استنكاري ولا استفهامي) وهو يثبت أن الموضوع درجات يقين لا زيادة إيمان.

قال الفخر الرازي: "(أما قوله تعالى ﴿أولم تؤمن﴾ ففيه وجهان: أحدهما أنه استفهام بمعنى التقرير، قال الشاعر:

ألستم خير من ركب المطايا   وأندى العالمين بطون راح

والثاني: المقصود من هذا السؤال أن يجيب بما أجاب به ليعلم السامعون أنه عليه السلام كان مؤمناً بذلك عارفاً به وأن المقصود من هذا السؤال شيء آخر)"[430] وهو ما نقصد، ولاحظ أن المقصود من السؤال شيء آخر!.

كذلك الموضوع الذي سأله الله عنه أولم تؤمن، هل هو كيفية إحياء الموتى؟ أم هل هو أن الله يحيي الموتى؟

فإن كان الثانية فقد أجاب بلى أؤمن ولكني أسأل عن الكيفية، فلا إشكال للإيمان هنا، وأما إن كانت الأولى فهل نحن مخاطبون بالإيمان بالكيفية؟ ولا أجزم بذلك في حق النبي الذي أراه الله ملكوت السماوات والأرض، ولكن ما أطمئن إليه هو أن الآية لا تريد لمن يُشكك أن يتخذها مدخلا للطعن فبينت أنه يؤمن بإحياء الله للموتى وأنه يريد الاطمئنان واليقين العيني بالكيفية. والله أعلم.

قال الألوسي: "(لم يكن السؤال عن شك والعياذ بالله ولكنه سؤال عن كيفية الإحياء ليحيط علماً بها، وكيفية الإحياء لا يشترط في الإيمان الإحاطة بصورتها، فالخليل عليه السلام طلب علم ما لا يتوقف الإيمان على علمه، ويدل على ذلك ورود السؤال بصيغة كيف، وموضوعها السؤال عن الحال)"[431]

إذن الخلاصة من المعنى في هذه الآية الكريمة هو أن النبي المقرب خليل الرحمن عليه السلام لم يستطع الارتقاء من علم اليقين إلى عين اليقين إلا بالمعاينة، لم يستطع التفكير في غير واقع محسوس، فطلب الكشف!!.

---

[429]) تفسير روح المعاني. الألوسي 27/1

[430]) التفسير الكبير. الفخر الرازي 7/ 36

[431]) تفسير روح المعاني. الألوسي 26/1

واضح إذن أن كيفية إحياء الموتى تختلف عن مسألة إحياء الموتى، وأننا خوطبنا بالإيمان بأن الله يحيي الموتى، ولم نخاطب بالإيمان بأن الله يحيي الموتى بالكيفية الفلانية.

مهم جدا أن نفهم ما هو الذي خاطبنا الله به، حتى نعرف أين نوقف العقل، ونقول له: الآية تطلب منك بحث القضية الفلانية، ولا تطلب منك بحث القضية الأخرى، فتوقف عن بحثها، وهذا أهميته تكمن في أن نفهم خطاب الشارع، ولا ندعي أنه إذا لم نفهمه على الوجه الفلاني فإنه غير مبين، أو أنه خاطبنا بما لا نفهم!!

فمثلا: هل طلب منا الشارع أن نفهم أن له أعينا، في قوله: ﴿تجري بأعيننا﴾، أم أن مدلول الآية يدل على قضية أخرى فهمناها من السياق، وبالتالي لا يجوز لنا التوسع في البحث لنبحث معنى الأعين، وكيفية، وماهية، وما شابه؟ مدرسة الإمام ابن تيمية تقول: أننا خوطبنا بما هو مبين، وهو قول حق، وبالتالي السؤال هو: هل نطلق العنان للعقل ليفكر في قضية تجاوزت معنى النص الإجمالي، أن السفينة تجري برحمة الله ورعايته، على مرأى منه، وحفظ وكلاءة، كما قال لموسى عليه السلام: ﴿قال لا تخافا إنني معكما أسمع وأرى﴾ إلى قضية إثبات وجود أعين، ومن ثم إلى بحث معنى الأعين في اللغة وإجراء الحقيقة عليه، وعددها، وما شابه، أي هل يجوز إطلاق العنان للعقل ليفكر في أمر أقل ما يقال فيه: هل خوطبنا بأن نؤمن أن السفينة تجري برعاية الله، أم خوطبنا بأن لله تعالى أعينا؟ سنأتي على ذلك بشكل أوسع إن شاء الله بعد قليل.

ما نريد الوصول إليه هنا هو أن فهم الخطاب يتم بفهم السياق الذي ورد فيه، وهذا منتهى البيان والوضوح، والبلاغة، وأما تكلف البحث في قضايا لم يفدها السياق، فإعمال للعقل فيما لم يخاطب به، ومنزلق وعر ينبغي الحذر منه.

والسؤال هنا: ما هو الفيصل الذي ينبينا أن هذا هو ما خوطبنا به؟ وأننا لم نخاطب بذلك الأمر؟ وكيف نجزم ونقطع بذلك؟ بمعنى آخر، ما هو الذي يدفعنا للقول مطمئنين أننا خوطبنا بفهم أن السفينة تجري بكلاءة الله وحفظه، ولم نخاطب بفهم أن الآية تخبرنا أن لله أعينا؟ لقد أجبنا على هذا السؤال في ثنايا البحث.

وأهم ما فيه هو حمل المتشابه على المحكم ومنع أي تفسير يفضي إلى مشابهة الله تعالى بمخلوقاته.

علاقة السببية

يقول الأستاذ يوسف الساريسي:

1. الأصل في أشياء الكون جميعا أنها مستقرة ومتزنة لا تتغير ذاتيا، أي هي عاجزة وقاصرة عن تغيير حالة الاستقرار التي هي فيها لوجود صفة الاحتياج أو القصور الذاتي فيها، فهي تقاوم تغيير تلك الحالة من الاستقرار ولا تتغير إلا بتأثير أسباب معينة.
2. السبب هو الشيء الذي يكتسب طاقة التغيير في زمن معين، ويستطيع بامتلاكه هذه القوة السببية أن يؤثر في غيره من الأشياء القابلة للتأثر ونقلها من حالة معينة إلى حالة جديدة مغايرة للحالة السابقة.
3. للسبب ثلاث صفات هي استطاعة التغيير والتأثير، والتعاون مع الشروط، وحتمية أو ضرورة الإنتاج للمسبّب.
4. المعيار الصحيح للتفريق بين العوامل التي تحدث النتيجة أي التفريق ما بين السبب وباقي الشروط يكون بناء على اكتساب واحد من هذه العوامل أو أكثر للطاقة المؤثرة فيتم اعتباره سببا لتلك النتيجة.
5. العلاقة السببية تثبت بين واقعتين متتابعتين إذا تبين بالتحليل العقلي أن حصول الواقعة السابقة زمنا (بدء فعالية السبب) قد حرك قانونا أو مجموعة من القوانين الطبيعية أفضت وأدت حتما ولزوما إلى حصول الواقعة التالية. فالقوانين هي الرابط بين طرفي العلاقة السببية.
6. العلة التامة هي جميع العوامل التي يتوقف عليها وجود الفعالية السببية التامة التي تؤدي إلى حدوث النتيجة، وهي الأسباب والشروط اللازمة وغياب الموانع. وإذا غاب أحدها فإن العلة تعتبر ناقصة ولا يحدث المسبَّب حتما أي لا نحصل على نتيجة.
7. الطاقة في هذا الكون فيها قابلية التحول من شكل إلى آخر، ولكن هذا التحويل لا يتم بشكل كامل وتام، وإنما تنتقل الطاقة بنسبة معينة فيما تتحول النسبة الباقية إلى أشكال أخرى من الطاقة وتسمى "مجازا" من قبل الإنسان بالطاقة الضائعة.
8. التسلسل السببي هو تحول النتيجة أو المسبَّب المنفعل بالطاقة السببية إلى سبب جديد يولد تأثيرا في شيء آخر غيره، وهذا يؤثر على مسبب آخر يتحول إلى سبب جديد وهكذا.
9. السلسلة السببية سلسلة محدودة أي أنه لا بد لها من بداية ونهاية حتما في زمان ما ومكان ما، ذلك أن الطاقة السببية هي كمية محددة والشروط المحيطة بالأشياء واللازمة لعمل الأسباب هي أيضا محدودة، وهذه المحدودات لا يمكن أن تنتج سلاسل لانهائية من الأسباب والمسببات، لأن صفة المحدودية كما تنطبق على الكمية فإنها تنطبق على عدد حلقات هذه السلاسل.
10. التعاون بين مجموعة من الأسباب لأداء عمل مشترك يشكل نظاما سببيا، فالنظام يتكون من أجزاء، وما يجمع هذه الأجزاء معا هو وجود شبكة من الروابط بينها والى ترتبها في نسق وأشكال ربط معينة أو وفق برمجة محددة.

11. الأشياء تميل إلى الفوضى ولا تنتظم إلا جبرا عنها، ولذلك لا يوجد تعاون تلقائي بين الأسباب لأداء وظيفة ما بل العكس هو الصحيح، والنظام السبي بحاجة إلى روابط وإلى طاقة تجمع الأجزاء المختلفة لتشكيل كيان جامع، وإذا كسرت الروابط انفلتت تلك الأجزاء من النظام وعادت إلى حالتها الطبيعية ودبت فيها الفوضى.

12. بما أن الأصل في تصرفات الأسباب أنها تميل إلى الانفلات من النظام فإن وجود النظام ابتداء بحاجة إلى سبب يربط ويجمع أجزاءه ويبرمجها حتى يتشكل النظام ليؤدي الوظائف التي أرادها له منظمه.

13. جميع الأنظمة السببية تميل إلى الاستقرار والتوازن، ولذلك فهي بالتالي تحتاج إلى حلقات التأثير العواد المعادل (التغذية الرجعية أو السببية المرتدة).

14. وجود التأثير العواد المعادل يعمل على تقليل الفارق بين ما هو كائن وموجود وما يجب أن يكون عليه النظام، فهناك الوضع الراهن وهناك الوظيفة أو الوضع المرغوب الذي يسعى النظام إلى الوصول إليه. ولذلك فلا بد بالضرورة أن يكون لكل نظام وظيفة أو هدفا وهو الوصول إلى تلك الحالة المرغوبة أو الحفاظ عليها.

15. يحتاج النظام لكي يقوم بعمله ولكي يصل إلى الوضع المرغوب، إلى مقياس دقيق وصحيح لتقييم الفارق بين الوضع الراهن والوضع المرغوب فيستطيع تقييم الفارق بين الحالتين ويقوم تاليا باتخاذ الإجراء اللازم للتصحيح. وتمثل الحواس الخمس والعقل في الإنسان تلك المقاييس اللازمة للتقييم وتحقيق الأهداف.

16. الأنظمة السببية غير العاقلة كالسيارة والساعة والنظام البيئي ليست غائية بذاتها أي لا توجد لها أهداف خاصة بها، بل تقوم بأداء عملها ووظيفتها كما هي مبرمجة عليه وفق القوانين والسنن الطبيعية.

17. الأنظمة السببية العاقلة كالإنسان والدول والأحزاب لها دوافع إرادة وغاية وراء كل فعل سببي تقوم بأدائه وتكون سابقة للأفعال السببية.

18. مبرمج أو صانع الأنظمة السببية غير العاقلة هو من يملك الإرادة وهو صاحب الهدف وهو الذي يحدد وظيفة وعمل النظام.

19. هناك فارق بين السببية الفيزيائية والسببية المتعلقة بأفعال وسلوك الإنسان بسبب وجود الإرادة والاختيار أو الحرية لدى الإنسان.

20. السببية الإنسانية لها شق فيزيائي حتمي وهو الأفعال التي تباشرها أعضاء الجسم متلبسة مع الشيء الآخر الواقع عليه هذا الفعل. والشق الآخر للعلاقة السببية الإنسانية يتعلق بالإرادة أو التفاعل بين المثيرات الخارجية أو الداخلية وبين القيام بالفعل.

21. سلوك الإنسان يكون بحسب مفاهيمه عن الأشياء، وهذا السلوك ليس آليا بل لا بد من صدور الأمر من العقل أولا لوجود الاختيار والإرادة، وبالتالي يكون الإنسان مسؤولا عن الفعل الذي قام به أي أن الإرادة هي سبب الفعل والسلوك.

22. الإرادة الإنسانية هي تلك الحلقة المتوسطة بين وجود المثير والقيام بالفعل أو التصرف الإنساني، وهذا ما يميز السببية الإنسانية عن غيرها بأنها اجتماعية وليست تلقائية أو آلية.

23. التنبؤ بالمستقبل وتوقع النتائج ضروري للإنسان لتحقيق غاياته وأهدافه، وهذا يستلزم معرفة الإنسان لكيفية تصرف الأسباب المنفردة وكذلك تصرف أنظمة الكيانات السببية، ويكون ذلك باكتشاف قوانين الطبيعية وسنن الطبائع التي تتحكم في العلاقة السببية.

24. السببية الفيزيائية تخضع لقوانين طبيعية صارمة وحدية، أما السببية الإنسانية فتخضع لسنن دائمة أو طبائع ولكنها غير صارمة أو غير حدية.

25. الطريقة العلمية في البحث تصلح لاكتشاف القوانين المادية الطبيعية بسبب إمكانية التأكد من النتيجة بإخضاع المادة للفحص في المختبر، كالفيزياء والكيمياء والهندسة.

26. الطريقة العقلية أوسع من الطريقة العلمية وهي لا تشترط الفحص المخبري بل تكتفي بالمشاهدة الحسية والاستقراء والقياس، وبالتالي فهي تصلح للمعارف الاجتماعية والإنسانية كالسياسة والاقتصاد والتشريع والتربية والنفس.

قياس الله على الشاهد: كيف تقيم علاقة بين واقع محسوس وبين ما لا يقع الحس عليه؟

ليكن معلوما أنني أبغي من هذا الفصل من البحث، أن أبين كيف نقيم علاقة بين واقع محسوس، وبين ما وراء الحس من ذات أو صفات، وأن هذه العملية منضبطة انضباطا تاما بقوانين التفكير، وأننا ننطلق من واقع لا يمكن تفسيره إلا بهذه الطريقة، أي إلا بإقامة هذه العلاقة بين المحسوس كمعلول وبين العلة المرجحة لهذا الواقع المحسوس، لنقول، بناء على ذلك يلزم من هذا إثبات وجود خالق لهذا الواقع، ويلزم من هذا أن يتصف هذا الخالق بالصفة الفلانية، وذلك بربط هذه العلاقة بالقطعيات التي هي سنن قام عليها الوجود كله، أقرتها العقول كلها، مثل حقيقة بطلان التسلسل أو بطلان الرجحان بغير مرجح، أو قانون السببية، وما إلى ذلك، فإن ثبت أن العلاقة بين الفقير إلى الوجود وبين القادر على الإيجاد من حيث الإيجاد علاقة سببية، ثبتت بالقطع حاجة الموجود لهذا الخالق ليوجده، وهكذا بإيجاد العلاقات القطعية التي تفسر هذا الكون تفسيرا صحيحا، متفقا مع قوانين التفكير، يمكن إثبات وجود ما هو وراء هذا الكون المحسوس،

وسيرد معنا بعد قليل بحث الدليل، وملخصه: "والدليل: " هو ما يلزم من العلم به العلم بأمر آخر" فهو منصوب للدلالة على شيء آخر ويسمى الدال والشيء الآخر هو المدلول.

ومعنى ما يلزم أنه بالضرورة سيكون المدلول محصلا بالدليل وإن لم يتحصل فلن يكون دليلا.

فالدليل سبيلنا للوصول لإثبات وجود ما وراء الحس، وسيجسر العلاقة بيننا وبين ذلك الذي لا يقع الحس عليه لنقطع بوجوده، على قدر دلالة الدليل عليه، فإن كان الدليل مثبتا لوجوده، لا يصح أن نتجاوز لإثبات الماهية، إلا أن يتوفر دليل عليها.

ولكن هذا لا يعني إطلاق العقل ليخلع ما يحلو له من صفات على الخالق، بل معناه ضبط العملية العقلية، بإيجاد العلاقات اليقينية التي بها تستطيع تفسير هذا الواقع الموجود أمامك، وتربط عقليا بين ما تراه من خصائص لهذا الواقع، تمنعه من أن يكون أزليا، على سبيل المثال، لتقرر حاجته إلى خالق لا يتصف بهذه الصفات، حتى لا يكون من جنس هذا

الواقع، أي حتى لا يكون هو أيضا محتاجا لمن يرجح كفة وجوده من عدمه على سبيل المثال، **وهذا يعني تقرير صفات يخالف فيها المخلوق الخالق، وإلا كانا مشتركين في صفات نقص**، **تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا**، تمنع تفسير الكون تفسيرا صحيحا، وتوجب الحاجة لما يصلح تفسيرا لهذا الواقع، فهذا هو الهدف من هذا الباب، وهو مثال على العملية العقلية، كيف تنطلق من الواقع المحسوس لتكشف عن العلاقات بما وراء هذا الواقع المحسوس، وبالله التوفيق،

يقول الإمام الجويني: "(فاعلم أن إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد والتحكم بذلك من غير جمع يجر إلى الدهر والكفر)"[432]. ويقصد رحمه الله بالجمع الضوابط اللازمة لإلحاق الغائب بحكم الشاهد وإلا "(فإن من قال يُقضى على الغائب بحكم الشاهد من غير جمع، لزمه أن يحكم بكون الباري جسماً محدوداً من حيث لم يشاهد فاعلاً إلا كذلك .....)"[433].

ويذكر الجويني هذه الضوابط المصححة لاستخدام هذا القياس، فيقول: "(فالجامع بين الشاهد والغائب أربعة: أحدها العلة، فإذا ثبت كون حكمٍ معلولاً بعلةٍ شاهداً وقامت الدلالة عليه، لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهداً وغائباً حتى يتلازما وينتفي كل واحد منهما عند انتفاء الثاني ..... الطريقة الثانية في الجمع الشرطُ، فإذا تبين كون الحكم مشروطاً بشرطٍ شاهداً ثم يثبت مثل ذلك الحكم غائباً، فيجب القضاء بكونه مشروطاً بذلك الشرط اعتباراً بالشاهد ..... والطريقة الثالثة الحقيقة، فمهما تقررت حقيقة شاهداً في محقق اطردت في مثله غائباً ..... والطريقة الرابعة في الجمع الدليل، فإذا دل دليل على مدلول عقلاً لم يوجد الدليل غير دال شاهداً وغائباً .....)"[434].

وأشار إلى أن أحكام هذا القياس لا بد منه حتى تصح دلالته وفي معرض رده على خصومه الذين لم يحسنوا استخدام هذا الدليل، أو استخدموه وفق هواهم يقول لهم: "(..... ثم أقصى ما تمسكوا به رد الغائب إلى الشاهد من غير تحقيق جامع بينهما، والتمسك بهذه الطريقة يجر إلى الدهر والإلحاد ونفي الإله)"[435] وقال: "(فإن زعموا أن الاستشهاد بالشاهد على الغائب مما استدل به الإسلاميون فلا معنى للمنع منه. قيل لهم: لا سبيل إلى إنكار الاستشهاد بالشاهد على الغائب من كل وجه، ولا سبيل إلى طرده من كل وجه، وإنما يسوغ القول به إذا اجتمع الشاهد والغائب في علة أو شرط أو حقيقة أو دليل)"[436]

---

[432] - الجويني، عبدالملك بن عبد الله بن يوسف، الإرشاد إلى مواضع الأدلة في أصول الاعتقاد حققه د. محمد يوسف موسى والأستاذ علي عبدالمنعم، القاهرة مطبعة السعادة سنة 1369هـ ص 82. وفكر الجويني بين التحول والثبات في النفي والإثبات للصفات للدكتور جابر السميري.

[433] المصدر السابق

[434] المصدر السابق

[435] الجويني، الشامل في أصول الدين، حققه د. علي سامي النشار، الاسكندرية المعارف سنة 1969م ص 420، 223. وفكر الجويني بين التحول والثبات في النفي والإثبات للصفات للدكتور جابر السميري.

[436] المصدر السابق ص 225، وأنظر الإرشاد ص 84.

لا يوافق أكثرُ الأشاعرةِ الجوينيَّ على هذا الدليل ويضعفونه، يقول الإيجي: "الثاني: قياس الغائب على الشاهد، لا بد من إثبات علةٍ مشتركة وهو مشكل، لجواز كون خصوصية الأصل شرطاً أو الفرع مانعاً، ولهم فيه طرق أشهرها أمور)"[437] ثم ساقها وهي غاية في الدقة وعليه فكيف يسمَّى مثل هذا الدليل دليلاً قاطعاً وهو معارض بمثله والناس مختلفة فيه.

قال الايجي في المواقف: "الطريق الثاني من ذينك الطريقين الضعيفين قياس الغائب على الشاهد وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائبا عن الحواس ولا بد في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقا من إثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وهو أي هذا الإثبات بطريق اليقين مشكل جدا لجواز كون خصوصية الأصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه أو كون خصوصية الفرع الذي هو المقيس مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة ولهم فيه أي في إثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم طرق كثيرة مفصلة في كتب أصول الفقه أشهرها أمور ثلاثة أحدها الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما أي كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما عدم عدم....

وثالثها أي ثالث الأمور التي هي أشهر الطرق في إثبات العلة المشتركة الإلزامات وهو القياس"[438]

نلاحظ خلطا في القضية بين أمرين سبق ونوهنا لهما:

أولا: منع قياس ما لا يقع الحس عليه (أي الله تعالى) على الشـــاهد، لأننا ندرك قطعا من آيات التنزيه القطعية عدم مشابهة الله تعالى للمخلوقات، وعليه فهم لم يتخلوا عن هذا الأمر وأرادوا تبريره بوجود علة مشتركة!!! وقياسا، وما إلى ذلك،

وثانيا: قضـية التفكير في الواقع المحســوس، ومن ثم فهم ما به يكون مفتقرا للخالق، والانطلاق من هذا للقول بأن الله تعالى لا بد أن يخالف المخلوق في هذا، حتى لا يكون من جنســه، ولا يصــدق عليه ما يصــدق على المخلوق من احتياج وعجز ونقص.

وأما الأمر المهم هنا، فهو دلالة المعلول على العلة، والمسبب على بعض صفات المسبِّب، كدلالة إتقان الصنعة على الحكمة والقدرة، ودلالة آثار الرحمة على وجود صفة الرحمة، وهكذا.

التفكير في المستحيل، وفيما لا يقع الحس عليه

التفكير ليس هو الإحساس فقط، بل هو الحكم على الواقع وحتى يكون صحيحا يجب أن يطابق الواقع، و رب قائل يقول: هذا المنهج لا يصلح للتفكير في كل شيء، إذ إنه ما هو الواقع الذي يمثل "استحالة الشريك لله تعالى" والذي ستنقل صورته للدماغ ليربطها بمعلومات سابقة عنه ويصدر حكمه؟ أو ما هو الواقع المتعلق ب"واجب الوجود" أو "المستحيل"؟ ما هو واقع العلية؟ أو السببية؟ وهكذا، **وهذا كله مهم لنا لنحرر مسألة التفكير في صفات الله تعالى متى يتوقف العقل، وما هي حدوده!!**

[437] الإيجي، القاضـي عبدالرحمن بن أحمد: المواقف القاهرة مكتبة المتنبي ص 37 وفكر الجويني بين التحول والثبات في النفي والإثبات للصــفات للدكتور جابر السميري.

[438] فكر الجويني بين التحول والثبات في النفي والإثبات للصفات للدكتور جابر السميري.

سنضرب مثالا على مسألة: واقع "استحالة الشريك لله تبارك وتعالى" والواقع المحسوس أو المحسوس أثره للوجوب أو لواجب الوجود، وسأضع كلاما فصلا إن شاء الله في المسألة،

عندما تقول في اللغة: قام، فهذا الفعل لوحده لا يعني شيئا لدى السامع، حتى يتعلق بمتعلق فتقول قام زيد، فتفهم المراد.

وكلمة المستحيل هذه حتى نحكم على الواقع الذي تعلقت به ينصب التفكير على هذا الواقع.

فمثلا إن تعلقت بال"آلهة" التي اخترعها الناس، قلنا يستحيل أن يكون هذا الصنم شريكا لله، يستحيل أن يكون المسيح ابنا لله، يستحيل أن يكون النجم هو الإله. وهكذا

والعملية الفكرية المتعلقة بكل نوع من ذلك تختلف عن العملية التي تعلقت بسواها، فعندما تهدم فكرة أن الصنم شريك لله، تفكر بأمور تختلف عن التي تفكر فيها إذا هدمت فكرة أن المسيح ابن الله تعالى الله عن ذلك كله علوا كبيرا هنا في هذا كله المستحيل كان فيما يقع الحس عليه أي أنه متعلق بذوات تقع عليها الحس فنلمس أن المسيح يستحيل أن يكون إلها لأنه عاجز كالبشر، محدود يأكل الطعام وينام.

أما إذا كان هذا ال"شريك" محل البحث غير ذلك مما لا يقع عليه الحس، فالبحث فيه كما بينا يكون بالبحث في المحسوس وهو النظام، ودليل ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ وقد فصلنا فيه القول تفصيلا في كتابنا: نشأة الكون والحياة، وفي كتابنا: نظرية المعرفة.

أضيف حول البحث في المستحيل الذي لا يقع الحس عليه، أيضا أن الحس لا يقع على آثاره، فالخالق سبحانه وتعالى لا يقع الحس عليه أبدا، تعالى عن ذلك، ولكن الحس يقع على آثاره، التي هي معلولة لعلة ومسبب ناتج عن سبب، وفعل ناتج لا بد عن فاعل، وهذا الذي لأجله قلنا لا بد من واجب الوجود.

النظام الذي في الكون يخلو من الفساد، فدل على إرادة من مريد واحد، أي دل على وجود مريد واحد أراد فكان، ولو كان أكثر من مريد، فسيريد هذا، ويريد الآخر، وستنفذ إرادة واحد منهما لتعلق الأمر بفاعل واحد[439]، بناء على قوانين

---

[439] لو استعملت قوتك في دفع صندوق على الطاولة باتجاه الشمال، وبذلت فيه قوة معينة، فإنه سيتحرك بما يتناسب مع هذه القوة، بعد أن تتغلب على المقاومات الناشئة عن الاحتكاك ووزن الصندوق، فلنقل أنه تحرك بناء على تلك القوة مسافة متر واحد، ولو قام شخص آخر بدفع نفس الصندوق في نفس اللحظة الزمنية بقوة أخرى معينة باتجاه الغرب، فإنه في المحصلة سيتحرك باتجاه الشمال الغربي، بناء على تأثير القوتين في نفس اللحظة، ولو أثرت القوتان بنفس الاتجاه، فإن المسافة التي سيتحركها باتجاه الشمال ستتضاعف، بما يتناسب مع مقدار القوتين واتجاههما، فكما ترى فإن الفعل المعين (لنقل حركة الصندوق باتجاه الشمال، أو باتجاه الغرب) إنما تكون بتأثير فاعل واحد، فإذا أثر فاعلان فإن قوة كل منهما ستأثر على الصندوق بمقدارها باتجاهها الذي حركته فيه، لذا فإن كل مليمتر واحد تحركه الصندوق كان نتاج تأثير فعل إحدى القوتين في تلك اللحظة الزمنية المحددة في الاتجاه الذي أثرت فيه القوة، فالفعل نتاج فاعل واحد في لحظة زمنية معينة لا يمكن أن يكون نتاج فاعلين، وإلا ففي مثالنا السابق لو قلنا أن قوة الشخص الأول قادرة على تحريك الصندوق مترا، وقوة الثاني قادرة على تحريكه مترين اثنين، فإن تأثيرهما معا سيحركه ثلاثة أمتار باتجاه الشمال، فلو كان الفعل نتاج فاعلين لأمكن تحريكه ثلاثة أمتار بفاعل واحد، أو لأمكن أن لا يتحرك إلا مترا واحدا بفعل القوتين، ولكنه تحرك ثلاثة أمتار، فهذا يعني أن أثر كل قوة منهما أثَّر في الصندوق بمقدار معين متناسب معها فقط لا يزيد ولا ينقص، ونتج عنه فعل محدد وحركة محددة مقيسة بدقة لا تزيد ولا تنقص، فثبت أن الفعل لا ينتج إلا عن فاعل واحد في اللحظة الزمنية المعينة، وأصدق دليل عليه أن القوتين لو أثرتا في اتجاهين مختلفين فإن الحركة ستكون محصلة أثرهما، فيتحرك في الاتجاه الشمالي الغربي بناء على مقدار قوتيهما معا، فهذا كله استفدنا منه أن النظام الذي في الكون ناشئ عن إرادة، عن فاعل واحد، لأن وقوعه تحت إرادتين مختلفتين، أو إرادتين اثنتين سيغير في نظامه كما وكيفا، ولكننا نجد الانتظام سائدا فيه في كل ذرة منه، فهذا يعني أنه نتاج إرادة واحدة وفاعل واحد وهو دليل على وحدة الخالق سبحانه.

التفكير، وسنن الله في الكون التي لم تتخلف، أراد ونفذ، وسيكون الثاني إما مريدا لم تنفذ إرادته أي أنه عجز عن إنفاذ إرادته، أو أنه لم يتصرف في ملكوته لوجود ذي العرش الذي تفوق قدرته قدرة هذا الثاني، ومثل هذا الثاني لا يصلح ان يكون شريكا في الملك، ولا يصلح أن يكون إلها.

وعلاوة على ذلك فإن هذا الشريك لا آثار له نعرفه بها، بل إن الآثار التي في الكون لا شك ناتجة عن فاعل واحد وهذا هو إذن مرة أخرى استدلال بالواقع المحسوس على صاحب الاثر فيه.

مرة أخرى: البعرة دلتنا على البعير وأثر السير دلنا على المسير، ليل داج وسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج ألا يدل ذلك على اللطيف الخبير؟

فمثلا: قولك الإنسان من نوع الممكن، موضوع البحث ليست كلمة: الممكن، بل موضوعه الإنسان هذا الذي يقع الحس عليه هل ينطبق عليه أنه ممكن الوجود أم واجب الوجود أم مستحيل الوجود؟

فموضوع البحث هو المحسوس أو المحسوس أثره وهو الإنسان.

وكذلك سائر الممكنات التي يقع الحس عليها كلها، ولا يوجد ممكن لا يقع الحس عليه أو على آثاره. فمثلا إن دخلت غرفة فوجدت على الطاولة طعاما، فإنك تقطع بوجوب وجود من هيأه ووضعه عليها، ولا تقول أن هذا من الممكن، ودليل ذلك من البديهيات التي استنبطها العقل من التفكير في عدم تخلف كون كل مسبب ينتج عن سبب، وكل فعل له فاعل

فالإنسان قد يكون ممكن الوجود بالنسبة لموضوع البحث، وهو إمكانية الوجود والعدم، لا ينشأ عن عدمه استحالة وجود شيء ما تعلق بوجوده،

ومعنى واجب الوجود نسبة إلى رب العالمين سبحانه متعلق بكل الموجودات إذ بدون وجود واجب الوجود استحال وجود كل شيء، لأن كل شيء هالك إلا وجهه، فكل شيء إذن ممكن الوجود وممكن العدم وعدم وجود واجب الوجود سبحانه يفضي إلى استحالة وجود كل شيء غيره.

وكل ذلك مما يقع الحس عليه أو على آثاره، فمن آثاره عرفناه سبحانه.

فهو ليس فرضا افترضناه بل حقيقة أفضل ما يقال فيها: ﴿وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون؟﴾ كيف بالله عليكم يطلب رب العالمين منا الاستدلال على وجوده بأدلة يقع عليها الحس لو كان الحس لا يوصل إليه سبحانه؟ "الحس بالذوات أو بآثارها"

ثم إننا تحدثنا قبل قليل عن قانون السببية، وبالتالي أثبتنا أن السبب لا بد أن ينتج عن مسبب، والبحث هنا في الخلق لنصل منه إلى وجوب وجود الخالق سبحانه، وبالتالي إثبات واجب الوجود من خلال الموجودات.

قد يقال: المسألة أن "الشريك" ليس له واقع ولا معلومات سابقة عنه، فكيف تجري العملية الفكرية على ما لا واقع له ولا ينقل عنه بالإحساس شيء ولا يوجد في الدماغ عنه معلومات سابقة؟

وحيث إنه من أبحاث العقيدة فهذا بحث لا بد له من المعقولات!!

والجواب أننا إن وضعنا يدنا على موضوع البحث وفهمنا في أي شيء نفكر كفينا مؤونة الزيغ في التفكير وفي الحكم على العملية العقلية، فالبحث هو هل يوجد شريك أم لا يوجد، وليس البحث عن "ذات" أو "ماهية" ذلك الشريك

فبحث إثبات الوجود غير بحث تفسير الماهية، فالواقع الذي نفكر فيه ليس ذلك الشريك غير الموجود له واقع أصلا أي المستحيل، بل الواقع هو بحث أو التفكير ب"وجود" أو عدم الشريك.

وإثبات الوجود أو العدم يحتاج وضع الحس على الشيء أو آثاره، حتى يصدر حكم صحيح يقبله العقل، فلما لم نجد له آثارا نعرف وجوده من خلالها، وقف العقل عن الحكم بوجوده، لكن الذي أفاد استحالة وجوده هو دليل ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ الملائكة والجن والشياطين لا يقع الحس عليها، ولولا الخبر القطعي ممن ثبت صدقه وهو القرآن والنبي صلى الله عليه وآله وسلم، لما كان لنا أن نجزم أو ننفي وجودها عقلا، تماما مثل وجود حياة على كوكب آخر، إن لم يكن لديك خبر عنها ولم تر أثرا لها، لا تحكم بوجودها ولا تنفيه،

وأما التفكير بالماهية، فمثاله نهر اللبن في الجنة، ما لم يرد عن صفته خبر يعتبر أي بحث في صفته ليس من الفكر في شيء،

ننبه إلى المغالطة في عدم التفريق بين الإحساس والإدراك أي التفكير، فالإحساس ليس بتفكير، وضرورة نقل صورة الواقع أو آثاره إلى الدماغ ليفكر ويصدر الحكم يعني أننا لسنا من أتباع المنهج الحسي في التفكير، وأن أي تفكير لا بد أن يكون نتاج نقل صورة الواقع أو أثره إلى الدماغ ليقارنه بالمعلومات السابقة لديه، وإلا لم يعد أن يكون نوعا من الشطحات والأوهام والخيالات، ولأن موضوع البحث ليس التفكير لن أستفيض في بيان ما لدى المتكلمين من تقسيمات تشمل المعقولات والمحسوسات وغيرها، فهذا سيخرج البحث عن موضوعه،

وتنبه كمثال على آثار الواقع تقع هذه الآثار في نطاق الحس إلى "آثار الله في الكون" تأمل كيف بين القرآن بالنص ذلك: ﴿الله الذي يرسل الرياح فتثير سحاباً فيبسطه في السماء كيف يشاء ويجعله كسفاً فترى الودق يخرج من خلاله فإذا أصاب به من يشاء من عباده إذا هم يستبشرون وإن كانوا من قبل أن ينزل عليهم من قبله لمبلسين. فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحي الأرض بعد موتها إن ذلك لمحيي الموتى وهو على كل شيء قدير﴾

فالرياح والسحاب والمطر هذه آثار رحمة الله يقع عليها الحس ليصدق بدلالتها أن الله محيي الموتى وأنه على كل شيء قدير، فها هي آثار رحمة الله مما يقع عليها النظر، وبها يستطيع العقل التفكير وإصدار الأحكام.

فلنأت على مسألة أصعب، نحاول فهمها، وتطبيق مفهوم الطريقة العقلية في التفكير عليها، لتتضح الصورة أكثر إن شاء الله تعالى، يقول الله سبحانه في كتابه :

﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَداً (88) لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئاً إِدّاً (89) تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدّاً (90) أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَداً (91) وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَداً (92) إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً (93)﴾ مريم، وقال عز من قائل سبحانه: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ (81)سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (82)﴾ الزخرف، وقال جل وعلا: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذاً لاَّبْتَغَوْاْ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً (42) سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوّاً كَبِيراً (43)﴾ الاسراء، وقال تبارك وتعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ (21) لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (22) لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ (23)﴾ الانبياء، بالنسبة للآية الأولى: قوله سبحانه: ﴿وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا﴾ الآية جاءت في معرض الرد على الكفار الذين ادعوا أن لله ولدا سبحانه فقال لهم ﴿وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا﴾، هذا دليل ينقله لهم لواقع لا

يقع عليه الحس، كأنه يقول لهم تأبى العقول أن تصـــدق أن إلها يكون له أولاد، والآيات الأخرى تقريبا تحوي نفس الفكرة، فمن أين للحس أن يقع على "صـــراع آلهة" على ذي العرش؟ أو على "لو كان للرحمن ولد"؟ ونحن عندما نقول لا يمكن للإله أن يكون محلا للحوادث لأنه بذا يكون محتاجا... كذلك قد يقال أن هذا دخول في ما وراء الواقع المحسوس ووضع فرضيات عقلية للوصول منها إلى نتائج تصب في إثبات وجود الخالق سبحانه، السؤال هذا محله، كيف نفهم هذه الأمور في ظل أن التفكير يجب أن يكون في الواقع المحسوس لنصل منه إلى نتيجة عقلية؟ خصوصا وأن الآيات أتت في معرض الدلالة على أن الله واحد، والدلالة على نفي تعدد الآلهة، والدلالة على نفي الولد، فهذا كله يعني أن هذه أدلة للعقول لتفكر فيها، فما هو المطلوب التفكير فيه؟ وكيف نفهمها بالطريقة العقلية السليمة للبحث والتفكير؟

مرة أخرى، وضع التفكير والعملية العقلية في نصابها، يفضي إلى توجيه البوصلة توجيها صحيحا، نأمن معه الزيغ في الفكر، والخوض فيما لا ينبغي الخوض فيه،

لقد أقام الله تبارك وتعالى حجته على النصارى بقوله: ﴿مَّا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (المائدة: 75).

يســتحيل إذن أن يكون الإله محتاجا ليأكل الطعام، ويقضــي حاجته بعد ذلك، فدلل لنا الحق ســبحانه على أن العقل يجب عليه أن ينزه الخالق سبحانه عن أي نقص أو عجز أو احتياج، وبين لنا أن من كانت هذه صفته، فلا يصلح أن يكون إلها، فهذا دليل عقلي جاء به الشرع، ليلفت نظر العقول إلى صفات الكمال التي ينبغي أن يتصف بها الرب سبحانه، ومنها قوله جل وعلا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، وها هو إبراهيم عليه سلام الله يقيم الحجة على قومه بقوله: ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لا يَنفَعُكُمْ شَيْئًا وَلا يَضُرُّكُمْ﴾ وهو دليل عقلي معناه: أي إله هذا الذي لا يستطيع النفع والضر؟

قال الجصــاص في أحكام القرآن: وقوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة﴾ هذا من المتشــابه الذي أمرنا الله برده إلى المحكم في قوله: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشــابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشــابه منه﴾ وإنما كان متشــابها لاحتماله حقيقة اللفظ، وإتيان الله واحتماله أن يريد أمر الله ودليل آياته، كقوله في موضــع آخر: ﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك﴾ فجميع هذه الآيات المتشــابهة محمولة على ما بينه في قوله ﴿أو يأتي ربك﴾ لأن الله تعالى لا يجوز عليه الإتيان ولا المجيء ولا الانتقال ولا الزوال؛ لأن ذلك من صــفات الأجســام ودلالات الحدث. وقال تعالى في آية محكمة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، **وجعل إبراهيم عليه السلام ما شهده من حركات النجوم و انتقالها وزوالها دليلا على حدوثها، واحتج به على قومه، فقال الله عز وجل: ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه﴾ يعني في حدث الكواكب، والأجســام؛** تعالى الله عن قول المشبهة علوا كبيرا.

وقد وضــحنا قبل قليل أن العقل وســيلة فهم الكون، وآلة الوصــول إلى إثبات خالقه ســبحانه وتعالى، وأن الفهم والتفكير هذا يجري وفق سنن الكون، ولا يستطيع العقل تجاوزها لبحث ما هو وراءها، فمثلا، الفيلسوف ديكارت يرى أن قدرة الله تعالى غير محدودة، وهو قول حق، ويرى ما معناه أن الله لو شاء لتعلقت قدرته بالمستحيل، فجعل المثلث المتساوي الأضلاع غير متساويها، وأشياء من هذا القبيل، ونحن نعتقد أن الله تعالى على كل شيء قدير، وأن قدرته - في ضمن إطار ما

يســتطيع العقل فهمه وتحليله - تتعلق بالممكنات، وأن البحث حول إمكانية تعلقها بالمســتحيلات أو بما لا يســتطيع العقل تصوره بحث غير منتج لأنه يقع على ما لا يقع الحس عليه، والخبر الصحيح الثابت ثبت فيه أن الله على كل شيء قدير، ومن خلال اســتقراء ما أمرنا الله به أن نســتدل عليه به من التفكير في الســموات والأرض وفي ســنن الله تعالى، نقول أن العملية العقلية تحصــر على التفكير في القدرة متعلقة بالممكنات مع التســليم لله تعالى أنه لو أراد لخلق الكون على نظام آخر، ولو شاء لكان، وهذا بحث كله خارج إطار العملية الفكرية المسموح بها للعقل أو التي يستطيعها العقل، فلا ننجر وراءه

ما يفيدنا هذا الكلام هو أن الصــفات التي تتعارض مع موجبات العقل، أي التي تجعل الواجب الوجود في خانة الممكن الوجود، كأن تصفه بصفة تجعله محدودا أو حادثا، أو محتاجا أو جسما، أو ما شابه، كل هذه الصفات لا تقبل في حق الله تعالى لأنها تفضي إلى القول بأنه سيصبح من الممكن، أي يكون حادثا، وكذلك لأن القول بها سيجعل حجة النصارى التي هي داحضة، بأن الله تعالى يتجسد في الناسوت، وأنه له ولد، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، كل ذلك سيفضي إلى عدم وضع حد فاصل يفصل بين ما يحيله العقل وبين ما لا يحيله، فتضيع الدلائل، وتبطل الدلالات، ويبطل الاستدلال، أي إذا لم تقر بصحة هذه العملية العقلية، والتي هي صحيحة منسجمة مع تفسير كل ظواهر الكون تفسيرا دقيقا لا يتخلف، ولكنك إذا ســمحت لها بالتخلف من باب تعلق قدرة الله تعالى بالمســتحيلات، أو من باب إمكانية أن يتحول الواجب الوجود في شــيء من ذاته أو صــفاته إلى ممكن الوجود، تبطل بذلك التفكير كله، وتبطل الحجج كلها، ولو كان هذا الإبطال على أســاس من الصحة ينسجم مع قوانين ونواميس الكون لما أمكن رده، ولكنه إذ يتعارض معها كلها فيجب إذن وضــع حد له والقول ببطلانه جملة وتفصيلا، لذلك فأية صفة تهبط بالواجب الوجود إلى مرتبة الممكن باطلة داحضة.

قوانين التفكير:

لقد نظم الحق ســبحانه الســموات والأرض بنظام دقيق، وأقام فيه ســننا وقوانين لا تتخلف، ودعا العقول للتفكير في هذه الســنن، ومن ثم جعل هذه الســنن والآيات التي في الكون، والنظام الذي فيه دليلا عليه ســبحانه وتعالى، وجعل العقول وسيلة المعرفة والوصول إلى وجوده ليعبد ويوحد ويطاع، ويُعرف.

وعندما نقول أدلة واستدلال، فإننا نعني ما يلي نقلا عن أحد الباحثين المفكرين بتصرف بسيط:

"والدليل: " هو ما يلزم من العلم به العلم بأمر آخر" فهو منصوب للدلالة على شيء آخر ويسمى الدال والشيء الآخر هو المدلول.

ومعنى ما يلزم أنه بالضرورة سيكون المدلول محصلا بالدليل وإن لم يتحصل فلن يكون دليلا.

والعلم به معناه معرفته على واقعه كما هو فيلزم بالضرورة من إدراكه إدراكا صحيحا على حقيقته إدراك أمر آخر لازم لإدراك الأول.

والذي يجب التنبه إليه أن العلاقة بين الدال والمدلول ليســت علاقة ســببية وإنما هناك ســببية بين إدراك الدال وإدراك لازمه -المدلول- وهذا بيّن، فمثلا يلزم من دليل الاحتياج إدراك لازمه وهو وجود الخالق ولا يتخلف الدليل عن إثبات مدلوله، وإلا لم يكن دليلا، ولا ينزله عن كونه دليلا جهل من جهله، أو عدم فهمه من قبل من لم يفهمه، والعقل إن

استعمل على وجهه الصحيح سيفضي إلى الوصول لهذا التلازم والخضوع لنتيجة هذا الدليل أي إلى إثبات الخالق سبحانه منه.

والدليل في الاثبات، أما النفي فلا يدخل فيما يستدل عليه وإنما يفهم من استدلال على النقيض أو الضد.....فعندما نقول بوجود الله ونقيم على ذلك دليلا فإننا نعني أننا أثبتنا خبرا معينا أو حكما كلازم لإدراك حصل في النظر إلى الموجودات المحسوسة، وإدراك هذا الدليل يعني بالضرورة وجود خالق تستند إليه هذه المخلوقات. وبعبارة أخرى يمكن القول أن العلم هو إدراك لازم الدليل أو هو ما يدرك من إدراك الدليل بشكل لازم، وما يلزم من الدليل إن لم يكن مدركا لا يسمى علما لأن العلم من المعرفة أو الإدراك وهو قطعي لكون الدليل قطعيا. أما الدليل الظني فليس بدليل وإن أطلق عليه مجازا اسم دليل لأن الدليل قطعي ولا يكون ظنيا" انتهى.

مفهوم العلم هو إدراك لازم الدليل:

العلم أو التفكير أو البحث ينصب إذن على إدراك لازم الدليل، فبعد أن تستقرئ العلاقات بين اللازم والملزوم، وتستلهم سنن الله في الكون، فتكون علاقة أنه "لا بد لكل فعل من فاعل" أو تكون علاقة " صفارة سيارة الإطفاء تدل على وجود حريق"

ينصب التفكير في حال وجود المسبَّب أي النتيجة على التفكير بلازم الدليل، أي مثلا علاقة السببية بين النار واحتراق الخشب، فترى أن الخشبة حين احترقت كان ذلك الاحتراق بنار أو حرارة شديدة أوصلت مكوناتها لدرجة معينة حولت خصائصها الفيزيائية إلى خصائص أخرى للمادة التي هي الخشب عندما يصل إلى هذه الدرجة من الحرارة. فالتفكير إذن ينصب على أن وجود الاحتراق، يدل على وجود مصدر رفع درجة حرارة الخشب لتصل إلى مرحلة تتغير فيها خصائصها التي أودعها الله فيها من درجة حرارة كذا إلى درجة حرارة كذا، فإذا ما تجاوزت الحد الأعلى تغيرت خصائصها أي قطعة الخشب، لتدخل طورا جديدا، وأثر هذا الطور على الخشب هو حصول الاحتراق. فالدليل ينصب على لازم وصول الخشب لتلك الدرجة على وجود المسبِّب بغض النظر عن وقوع الإحساس على المسبِّب هذا أو عدمه.

فقد يقع الحس إذن عليه، بأن ترى من أشعل النار، وترى النار وهي تتفاعل مع الخشب لينتقل إلى طور السخونة، فطور الاشتعال فطور الجمر، فطور الرماد.

أو ترى الرماد نفسه فيلزم من وجوده العلم بوجود أمر سبب حريقا أوصل لهذه النتيجة. فوقع الحس إذن على أثر الفاعل أو أثر السبب وباللزوم عرفنا وجود هذا السبب من وجود أثره في المسبَّب.

فأنت تنظر إذن إلى واقع محسوس في الكون، مثل النظام، لترى أن هذا النظام لا بد له من منظم، فهذا لازم الدليل، وترى أن النظام يعني قدرة من نظم على التنظيم، وهكذا تنظر في العلاقات التي يلزم من وجودها إثبات صفات معينة لم يقع حسك عليها، فتحكم بهذه الصفات عند الخالق سبحانه.

ولكنك لا تستطيع أن تخرج بخيالات وأوهام فتتصور صفات صورها لك عقلك، لم تنتج عن بحث عقلي يقوم على قوانين التفكير الصحيحة، وسيأتي بعد قليل كيف أن كفار مكة والجن، والنصارى، كلهم أضفوا على الخالق سبحانه صفات لا دليل عليها، وأودت بهم إلى خانة الكفر.

فالأمر الذي يجب أن يكون واضحا أن الأمر ليس تفكيرا اعتباطيا، بل تفكير منظم بالوصول من علاقات بين إدراك الدال وبين لازمه، فإن توفرت العلاقة وجب القطع بصحة وجود هذه الصفة، وإن لم توجد لا يجوز بحال وصف الخالق سبحانه بها إلا إن وصف بها نفسه بدليل ثبت قطعه، دلالة وثبوتا، وبني أصلا على دليل حسي عقلي.

لنرجع لتفسير الآيات بعد هذه المقدمة الطويلة عنها لنفهم ﴿وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا﴾ ولنفهم ﴿مَّا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ وهذه الآيات التي سبق طرحها هنا، فنقول:

لقد بين سبحانه أن ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا،﴾ ولكننا نرى النظام ينتظم كل الكون، وهو من الواقع المحسوس، فتبين أنه لا إله إلا الله، وبين أنه ﴿لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذاً لاَّبْتَغَوْاْ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً﴾، وستتعارض إراداتهم، وتفرض إرادة المتصرف بالكون ذي العرش، فيبطل بذلك إمكانية وجود أن يكون أحدٌ غيره إلها، لأن هذا الإله الثاني سيكون غير قادر على إنفاذ إرادته، لسلطة ذي العرش عليه، وبالتالي فكيف يكون إلها وهو غير قادر على إنفاذ إرادته في ملكوته؟

فكما ترى التفكير ينطلق من الواقع المحسوس، النظام الذي في الكون يخلو من الفساد، فدل على إرادة من مريد واحد، أي دل على وجود مريد واحد أراد فكان، ولو كان أكثر من مريد، فسيريد هذا، ويريد الآخر، وستنفذ إرادة واحد منهما لتعلق الأمر بفاعل واحد، بناء على قوانين التفكير، وسنن الله في الكون التي لم تتخلف، أراد ونفذ، وسيكون الثاني إما مريدا لم تنفذ إرادته أي أنه عجز عن إنفاذ إرادته، أو أنه لم يتصرف في ملكوته لوجود ذي العرش الذي تفوق قدرته قدرة هذا الثاني، ومثل هذا الثاني لا يصلح ان يكون شريكا في الملك، ولا يصلح أن يكون إلها.

وقد أورد الامام الرازي أوجها كثيرة لبيان دقة هذا الدليل، ومنها: "الحادي عشر: أن نقرر هذه الدلالة على وجه آخر وهو أن نعين جسماً وتقول هل يقدر كل واحد منهما على خلق الحركة فيه بدلاً عن السكون وبالعكس، فإن لم يقدر كان عاجزاً وإن قدر فنسوق الدلالة إلى أن نقول إذا خلق أحدهما فيه حركة امتنع على الثاني خلق السكون، فالأول أزال قدرة الثاني وعجزه فلا يكون إلهاً، وهذان الوجهان يفيدان العجز نظراً إلى قدرتيهما والدلالة الأولى إنما تفيد العجز بالنظر إلى أرادتيهما". انتهى

والولد كما تدل اللغة، هو ابن الوالد، ولا بد أن يكون الوالد قبل أن يكون الولد، وهذا يعني أنه مر زمن أو دهر لم يكن الولد موجودا، فاحتاج إلى من يخرجه للحياة، من العدم، ومثل هذا لا ينبغي أن يكون إلها!!

فالتفكير إذن بالطريقة العقلية أفضى إلى إثبات أن الله واحد، وكل هذا لم نتجاوزه لبحث ماهية، بل هو بحث وجود خالق، وبحث عدم الشريك له لعدم آثاره، ولعدم إمكان أن يكون إلها غير قادر على إنفاذ إرادته، أي أن يكون عاجزا، لأن العاجز يستحيل أن يكون واجب الوجود!! ولعدم إمكان أن يكون ولد بعد أن لم يكن شيئا مذكورا، كل هذا نتاج البحث

العقلي، ولا يستطيع العقل تجاوز هذا للبحث في الكيفيات والماهيات، ولم يخاطب بهذا كله، أي أن الله خاطبنا بهذه الأدلة لنتبين أنه لا يوجد له ولد، ولا يوجد له شريك، وأنه إله واحد، كل ذلك بحث وجود، وعدم، وليس بحث ماهيات وكيفيات.

لقد بحث العقل في ممكن الوجود، ووجد أن من صفاته وخصائصه، أنه عرضة للوجود وللعدم، يمكن أن يمر عليه زمن لم يكن فيه شيئا مذكورا، وقطع بأن وجوده، أي ترجيح كفة وجوده على كفة عدمه، ناتج عن مسبب، وهو الفاعل، وهذا من سنن الله في الكون التي استقرأناها، ومن قوانين التفكير التي فسرت لنا الكون تفسيرا صحيحا، فقطع بأن هذا الخالق، لا يمكن أن يكون عرضة للوجود والعدم، أي لا يمكن أن يكون محتاجا لمن يرجح له كفة وجوده بعد عدمه، فلننتبه: قطع العقل أن من صفات المخلوقات، وخصائصها، الاحتياج، فلا شك أن خالقها لن يتصف بذلك، وإلا لم يكن خالقا، فالبحث إذن كان في الواقع المحسوس، وباستقرائه، توصل العقل إلى نفي صفات المخلوق عن الخالق، لأن مثل هذه الصفات، يتوقف عليها أن يكون المخلوق عرضة للوجود بعد العدم، وأنه احتاج لمن يرجح له هذه الكفة، فكان لا بد له من خالق غير محتاج، ولا نريد الاستفاضة لخروج ذلك عن موضوع بحثنا هذا.

بماذا يخدم هذا بحث الصفات؟

إثبات صفة القدرة مثلا، من وجود المقدور، حده البحث في وجود صفة قدرة، ووجود صفة الخالق من وجود المخلوق، وصفة الحكيم من الحكمة التي تتجلى في كل دقائق الكون، وهكذا، كما أسلفنا من العلاقة السببية بين الدال والمدلول[440]، والبحث هل للعقل أن يتجاوز ليبحث في ماهية القدرة؟ كيفية قيام القدرة بالتعلق بالمقدور؟ كيفية إنفاذ هذه القدرة؟ كيفية إحياء الموتى؟ وهكذا

يختلف بحث إثبات الوجود عن بحث الماهية، ويحتاج المرء أن يخبره الله تعالى عن أي تأويل أو تفسير لأية صفة، فيشرحها كما ورد النص القطعي، ويتوقف عن الخوض فيها إلا بحدود ما ورد من نص.

ثم قد يأتي "مفكر" ليطلق لعقله العنان، فيثبت صفات يظنها تتحقق في المولى سبحانه، ولا نريد ضرب الأمثال لنهي المولى عز وجل عن ذلك، وها هم كفار العرب اعتقدوا أن الله أكبر من أن يعبدوه مباشرة، فنسبوا له صفات تخيلوها صفات كمال، فقالوا أنه لا ينبغي لهم أن يعبدوه مباشرة بل احتاجوا إلى الشريك يقربهم منه زلفى، وظنت الجن أن لن يبعث الله أحدا لأنه باعتقادهم أكبر من ذلك وأعظم شأنا من أن يلتفت لهذا الكون برسالة، وهكذا، الكثير من الشطحات وإطلاق العنان للعقل يفضي لوصف الحق سبحانه بما يتنزه عنه، وهذا يدفعنا لفهم أي الصفات يجوز أن تتعلق بالخالق سبحانه، مما يمكن للعقل أن يقول فيها كلمة صحيحة، بناء على قوانين التفكير، وعلى استقراء سنن الله في الكون، ومتى لا يستطيع العقل قول شيء، وعليه أن ينتظر خبرا عن وجود أو عدم وجود صفة ما؟

هذا المدخل يصلح للدخول في بحث صفات الفعل، لكن بقيت إشكالية ينبغي الالتفات لها، وهي: **هل هذا يعني إخضاع المولى سبحانه وتعالى لقوانين الكون؟ وتشبيهه بمخلوقاته؟**

---

[440] الدليل يوصل للنتيجة، وهي مسألة تختلف عن مسألة هل الخلق مثلا نتج عن الخالق بالعلية، فيلزم من ذلك أن يقال بأزلية المادة، لأزلية القدرة التي تعلقت بها، أي أن هذا البحث غير ذلك البحث، فهنا نبحث عن السببية بين الدال والمدلول لا عن السببية بين قدرة الخلق ووجود المخلوق.

الجواب قطعا لا، بل هذا يعني أن تفســير الظواهر التي تملأ جنبات الكون وفق قوانين مخصــوصــة لا تتخلف، يتســق مع هذا، فنتوصــل من خلاله إلى إثبات وجود الخالق، وأنه ليس من جنس هذه المخلوقات وليس له صــفاتها، التي جعلتها محتاجة، وعاجزة ومحدودة وناقصــة، فيتنزه الخالق عن هذا كله قطعا، وإلا اصــطدمنا بســنن الكون التي تقضــي باســتحالة الدور، واســتحالة الرجحان بغير مرجح، واســتحالة أن يتخلف المعلول عن أن يكون نتاج علته، وهكذا. فليس الأمر إخضــاعا للخالق لقوانين الكون، بل تفســير الظواهر التي نحســها في الكون ونقطع بها، بناء على نفس القوانين، فنتوصل من ذلك إلى العلاقات بينها وبين ما لا يقع الحس عليه، والحمد لله رب العالمين

المبحث الثاني عشر:

صفة الذات وصفة الفعل،

الله ليس محلا للحوادث لا في صفات ذاته ولا في صفات أفعاله

صفة الذات وصفة الفعل

﴿مَن كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ **فَلِلَّه الْعِزَّةُ جَمِيعًا** إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ فاطر 10، ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ **رَبِّ الْعِزَّةِ** عَمَّا يَصِفُونَ﴾، الصافات 180، قال القرطبي في تفسيره: سئل محمد بن سُحْنون عن معنى «رَبِّ الْعِزَّةِ» لِم جاز ذلك والعزّة من صفات الذات، ولا يقال ربّ القدرة ونحوها من صفات ذاته جل وعزّ؟ فقال: العزة تكون صفة ذات وصفة فعل، انتهى،

فقوله: فلله العزة، صفة ذات، فلا يشاركه أحد في شيء منها، ولا تشبه ما عند المخلوقات في شيء، ولا نحيط بها علما، قال: ﴿فلله العزة جميعا﴾، ويا له من قول جامع مانع، وقوله: ﴿رب العزة﴾، صفة فعل.

وقال أبو حيان الأندلسي في تفسير البحر المحيط: وعلى القول بأن **الحكيم هو ذو الحكمة، يكون الحكيم صفة ذات، وعلى القول بأنه المحكم لصنعته يكون صفة فعل**. انتهى

وقال الرازي في تفسير قوله تعالى ﴿وأشرقت الأرض بنور ربها،﴾ يدل على أنه يحصل هناك نور مضاف إلى الله تعالى، ولا يلزم كون ذلك صفة ذات الله تعالى، لأنه يكفي في صدق الإضافة أدنى سبب، فلما كان ذلك النور من خلق الله وشرفه بأن أضافه إلى نفسه كان ذلك النور نور الله، كقوله: بيت الله، وناقة الله وهذا الجواب أقوى من الأول، لأن في هذا الجواب لا يحتاج إلى ترك الحقيقة والذهاب إلى المجاز. انتهى

قال ملا علي القاري في مرقاة المفاتيح: فرحمة الله على العباد أما إرادة الإنعام عليهم ودفع الضر عنهم، فيكون الاسمان من صفات الذات أو نفس الإنعام والدفع فيعودان إلى صفات الأفعال. والفرق أن صفة الذات عدمها يوجب نقصاً ولا كذلك صفة الأفعال. انتهى

صفات الفعل

سنبحث صفات الفعل من زاويتين: الأولى أشبعناها بحثا وسنلخص بعض ما قلناه فيها، وهي زاوية مُتعلقات الفعل من حيث إنها هي محل التفكير، والفهم، لنصدر عنها بفهم إجمالي لصفات الله تعالى المتعلقة بالمقدورات،

والزاوية الثانية من حيث علاقة صفات الفعل بمسألة أن الأزلي ليس محلا للحوادث، ولنبين كيف يمتنع أن يحدث شيء في صفات الله تعالى، صفات الذات أو صفات الفعل، فلنفرغ أولا من الشق الأول على عجالة فنقول:

صفات الفعل من زاوية بحث المُتَعَلَّقات

قال الرازي في تفسيره: في أقسام الأسماء الواقعة على المسميات: "اعلم أنها تسعة،... وثالثها: الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته كقولنا للشيء إنه أسود وأبيض وحار وبارد فإن السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقية قائمة بالذات لا تعلق لها بالأشياء الخارجية،...، وسادسها: الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة إضافية كقولنا للشيء إنه عالم وقادر فإن العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها إضافة إلى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها إضافة إلى المقدورات"،....[441]

إنك إذا علمت أن الاسم الو اقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة إضافية كقولنا للشيء إنه عالم وقادر فإن العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها إضافة إلى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها إضافة إلى المقدورات.

إذا علمت ذلك، فإن الشق المتعلق بالمقدورات هو فقط ما تستطيع فهمه وتفسيره والوقوف على معناه، أما الصفة الحقيقية عند المولى عز وجل فلا، وذلك أنك تستطيع أن تفهم السميع، من خلال أن البشر يتكلمون ويسرون ويتناجون، ويسمع الله ذلك، فهمت الجزء المتعلق بالإضافة التي تحصل في الوجود، ولم تستطع أن تبحث عن المعنى الحقيقي للصفة الحقيقية التي هي صفة الله، فقط بحثت الشق الخاص بما يقع عليه حسك، علمت أنك إن فعلت جريمة فإن الله سيعلمها، لكن شتان بين علم البشر وعلم الله، كما فصلنا في علم البشر قبل قليل، فعندما نقول في هذا البحث: متعَلَّقات الصفة، فإن هذا هو ما نعنيه، نعني أننا نستطيع البحث في المحسوس، وفهم الصفة إجمالا على ضوء ما نفهمه من علاقتها بالمحسوس هذا، وأما الصفة على الحقيقة عند الله تعالى فلا نحيط بشيء من ذلك علما.

وقال أبو حيان الأندلسي في تفسير البحر المحيط: "وعلى القول بأن الحكيم هو ذو الحكمة، يكون الحكيم صفة ذات، وعلى القول بأنه المحكم لصنعته يكون صفة فعل". انتهى

فمن هذه الزاوية أيضا، نفهم أنه ثمة فرق بين صفة الذات، وبين صفة الفعل، من حيث إن صفة الفعل فيها شق مضاف لمتعلقها، يسقط عليه المعنى اللغوي والاصطلاحي ليفسر أثر فعله في المخلوقات، محكم لصنعته، ذو الرحمة،

---

[441] التفسير الكبير للرازي

قال الجويني: "والمرتضى عندنا طريقة شيخنا رضي الله عنه، فإن الأسماء تنزل منزلة الصفات، فإذا أطلقت ولم تقتض نفيا حملت على ثبوت متحقق، فإذا قلنا: الله الخالق، وجب صرف ذلك إلى ثبوتٍ وهو الخلق، وكان معنى الخالق من له الخلق، ولا ترجع من الخلق صفة متحققة إلى الذات، فلا يدل الخالق إلا على إثبات الخلق"، انتهى

وقال مرعي الحنبلي في أقاويل الثقات: "وقال الإمام فخر الدين جميع الأعراض النفسانية أعني الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والمكر والإستهزاء ونحو ذلك لها أوائل ولها غايات مثاله الغضب فإن أوله غليان دم القلب وغايته إرادة إيصال الضرر إلى المغضوب عليه[442] فلفظ الغضب في حق الله لا يحمل على أوله الذي هو غليان دم القلب بل على غايته أو غرضه الذي هو إرادة الإضرار وكذلك الحياء له أول وهو إنكسار يحصل في النفس وله غرض وهو ترك الفعل فلفظ الحياء في حقه تعالى يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس" انتهى.

قلت (الحنبلي) "وعلى هذا الضابط فكذلك يقال في الرضا والكرم والحلم والشكر والمحبة ونحو ذلك فإن الظاهر أن هذه كلها في حقنا كيفيات نفسانية قيل والحق أن الكيفيات النفسانية تحتاج إلى تعريف لكونها وجدانيات وفي تفسير القرطبي في قوله تعالى ﴿وإن تشكروا يرضه لكم﴾ الزمر 7 ويرضى بمعنى يثيب ويثنى فالرضا على هذا إما ثوابه فيكون صفة فعل كقوله ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾ إبراهيم 7 وإما ثناؤه فهو صفة ذات" انتهى

قلت (الحنبلي) "ومن هذا يعلم جواب سؤال كنت أوردته في مؤلف لطيف سميته الأسئلة عن مسائل مشكلة قلت فيه ومنها أن أهل السنة جعلوا الصفات القديمة لله سبحانه ثمانية وهي العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام والبقاء وبعضهم يقول والتكوين محتجين في ذلك بالإشتقاق وأنه لا يعقل مفهوم عليم إلا بعلم وسميع إلا بسمع وهكذا وحينئذ فيقال موجه الإقتصار على هذه الصفات الثمان مع أنه تعالى عزيز فمن أوصافه العزة وعظيم فيمن أوصافه العظمة وحليم فمن أوصافه الحلم فهل يصح أن يقال مثلا حليم بحلم كما يقال عليم بعلم وهكذا في البقية ولعل الجواب على طريقة الخلف أن هذه الأوصاف كلها كيفيات وإنفعالات تحدث في النفس والله منزه عنها **فتؤخذ كلها بإعتبار الغايات** بخلاف العلم والقدرة والسمع والبصر ونحوهما فإنها من الأوصاف الذاتية لا من الكيفيات النفسانية وللسلف أن يقولوا إن هذه الأوصاف على ظاهرها وهذا التعليل لا يستلزم أن يكون كذلك في حقه تعالى كما أن العلم والقدرة والسمع والبصر تستلزم من النقص في حقنا ما يجب تنزيه الله تعالى عنه **من جهة أنها أعراض ونحوه** فمذهب السلف أسلم لا سيما وقد نقل البخاري وغيره عن الفضيل بن عياض قدس الله روحه أنه قال ليس لنا أن نتوهم في الله كيف هو لأن الله عز و جل وصف نفسه فأبلغ فقال ﴿قل هو الله أحد﴾ السورة فلا صفة أبلغ مما وصف به نفسه فهذا النزول والضحك وهذه المباهاة وهذا الإطلاع كما شاء الله أن ينزل وكما شاء أن يباهي وكما شاء أن يضحك وكما شاء أن يطلع فليس لنا أن نتوهم كيف وكيف فإذا قال الجهمي أنا أكفر برب يزول عن مكانه فقل أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء" أنتهى

---

[442] هنا تضع اليد على علاقة الفعل بالمفعول، أي علاقة القدرة مثلا بالمقدور، فالفعل يحصل أثره أو غايته فيما يقع الحس عليه، وهذا هو فقط الجزء الذي نستطيع فهمه والتفكير فيه من صفات الفعل عند الله تبارك وتعالى، أما ما سبق أثر الفعل في غايته، فإنه مجهول عندنا لا نعرف له كيفية ولا معنى ولا يشبه كيفيات البشر.

نضيف إذن بُعدا يزيد المسألة وضوحا بإذن الله، فنقول بأن هنا تضع اليد على علاقة الفعل بالمفعول، أي علاقة القدرة مثلا بالمقدور، فالفعل يحصل أثره أو غايته فيما يقع الحس عليه، وهذا هو فقط الجزء الذي نستطيع فهمه والتفكير فيه من صفات الفعل عند الله تبارك وتعالى، أما ما سبق أثر الفعل في غايته، فإنه مجهول عندنا لا نعرف له كيفية ولا معنى ولا يشبه كيفيات البشر، أي عندما نقول: صفة إضافية، فإننا نعني أثر الصفة في المفعول، أو المقدور، أوالمحسوس، والذي يقع الحس عليه ويفهم منه أنه قد وقعت عقوبة من الله مثلا، أو ابتلاء منه، أو رزق، أو رحم.. الخ، فهذا الأثر وهذا الواقع المحسوس، أثر الصفة، وليس هو الصفة، وهو ما يدلنا عليها، وهو محل تفكيرنا، وبه نفهم الصفة فهما إجماليا، وإنما سميناه صفة إضافية، لعلاقته بالصفة الحقيقية من حيث إنه أثرها، ولكنه يسيُّر المخلوقات وفق سنن الله تعالى التي سنها في الكون، فيحصل الرزق في وقت، ويحصل الخلق في وقت، وهكذا، فهذا هو الشق الذي يقع عليه الحس من صفات الأفعال.

فعلى هذا، فإنه فرق بين معنى: ﴿ولله العزة جميعا﴾، والتي منها نفهم أن الله يتصف صفة ذاتية بأنه العزيز، لا يشترك معه في صفة العزة أحد، وفرق بينها وبين متعلق صفة فعله بالحوادث، والتي منها يأتي معنى: رب العزة، ومنها أضاف العزة لرسوله ﷺ وللمؤمنين أيضا، ففي هذا لا تنزل المعاني منزلة صفات الذات، وكذلك، في صفات الفعل يجب أن ندرك أن في الصفة شق متعلق بالخاصية الإلهية، وشق متعلق بأثر الصفة في المخلوقات، **فالجزء المتعلق بالخاصية الإلهية لا يشترك معه أحد فيه، ولا يشبه في تلك الصفة أحدا وإن كانت صفة فعل،** وأما في القسم المتعلق بالمقدورات وبالمحسوسات، فإن المعنى يلتمس، ويفهم، ويدل على أنه ذو الرحمة، وواسع الرزق،

لكن الدقيق هنا أن العلاقة بين الصفة الزائدة والصفة الحقيقية هي أن الصفة الزائدة ليست لها علاقة بالله تعالى، ليست هي صفة الله تعالى، بل هي متعلق هذه الصفة، فالله تبارك وتعالى قدر منذ الأزل أن الورقة ستسقط، وعلم ذلك، وكل شيء في كتاب مبين، فلما سقطت الورقة في الوقت الذي قدره الله تعالى، لم يتغير شيء في علم الله، ولم يحدث بحدوث ما قدره الله شيء في علمه أو قدرته أو إرادته،

بل فوق ذلك:

قال الإمام القرطبي عليه واسع رحمة الله: "فالرحمن صفته العامة المختصة به جل جلاله ويستحيل أن توجد لغيره إذ لا يوجد مخلوق تعم رحمته جميع المخلوقات من أوليائه وأعدائه، والرحيم وصف يدل على الفعل الذي تقع المشاركة فيه، ولذلك وصف نفسه بأنه خير الراحمين: ﴿رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ (109)﴾ ﴿وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ (118)﴾ وأرحم الراحمين، ﴿وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (151)﴾ كما قال: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، وقال لعبده ونبيه عيسى عليه السلام: ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني﴾ فلما وقعت المشاركة فيه قال: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾". انتهى

ما يتوهم الاشتراك فيه في الفعل بين الجزء المتعلق بالمقدورات والمحسوس أثره، وبين المخلوقات، أطلق الاسم مشتركا، فقال: ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾!!

إن صفات الفعل من الله تعالى، تظهر آثارها في الكون، في الواقع المحسوس، وقد أمرنا بالنظر في آثار هذه الصفات، للوصول من خلالها إلى اتصاف المولى عز وجل بهذه الصفات، ولم نؤمر بالخوض فوق ذلك في ماهية أو معاني الصفات

نفسها، وصفات الفعل واقعها أن الحق سبحانه وتعالى يرزق ويرحم ويحيي ويميت، ويفعل ما يريد، بتصرفه في الكون بأمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون، فالنظر إذن في آثار فعل الله تعالى في الكون، يوصل إلى آثار صفات الفعل هذه نسبة إلى الله تعالى، فنعلم أن النظام الذي هو أثر القدرة والحكمة كصفات فعل، يدل على وجود صفة حكمة وقدرة عند الخالق سبحانه وتعالى، ولكننا كما أسلفنا لا نعرف ماهية هذه الصفات، وقد مثلنا بأن الإنسان يعرف من نفسه صفة الكرم بآثارها، وتصرفه في مواقف معينة بما يدل على وجود الكرم لديه، لكنه إذا ما حاول أن يفسر صفة الكرم نفسها، من غير أن ينظر في آثارها، لم يسطع سبيلا!

ألا ترى معي أن الإنسان لا يستطيع أن يعي ماهية الفطرة التي ولد وهي فيه، أو الغريزة التي تثور فيه ليشبعها، فلا يستطيع إلا أن يتصور ما ينتج عن تحركها لديه، فيخاف في موضع الخوف أو يكون شجاعا في موطن آخر، أو يحن إلى أمه ويرفق بالصغير، ولكن الغرائز التي حركت كل هذه الانفعالات ما هي؟ ما هي ماهيتها؟ أين موقعها من جسمه!!

روحك التي بين جنبيك والتي لوجودها بين جنبيك تتنفس وتأكل وتتحرك، فإذا خرجت من بين جنبيك لم تستطع أن تدرك شيئا ولا أن تتنفس، هذه الروح ما هي حقيتها؟ ما هي ماهيتها؟ "وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"

ألا ترى معي أنك ترحم الصغير، وتعطف على الكَلِّ الفقير، وتتصدق على المحتاج، وفي كل هذا أنت تقوم بأعمال دفعك للقيام بها إيمانك وصفات وسجايا فيك، مثل الكرم، والرحمة، فهل تستطيع أن تصف لي ماهية الكرم فيك؟ نعم **تستطيع أن تصف لي الأفعال التي تدل على وجود صفة الكرم، وعلى وجود صفة الرحمة، فهل يمكن أن تحيط علما بصفاتك أنت التي بين جنبيك؟**

افصل عندما تتفكر بين الأفعال التي هي ليست الصفة نفسها **بل هي نتاج وجود الصفة فيك**، فالتصدق ليس هو صفة الكرم بل مظهر له، ونتيجة لوجوده، فهل لك أن تقول لي بنفس الطريقة التي تستطيع لي أن تشرح لي ما هي يدك، ورجلك ووجهك أن تقول لي ما هو كرمك؟

أنت تستطيع القول: اليد عضو، يتألف من أعصاب وشرايين وجلد وعظم وأصابع... الخ، فهل لك أن تصف لي بنفس الوضوح شيئا عن سجية الكرم لديك؟

إنك حين تتكلم عن اليد العضو الجارحة، واصفا إياها لا يصح أن تقول واصفا العضو نفسه: القوة، لأنها ليست من ماهية اليد **بل من مظاهر قيامها بأعمال أو لوازم قيامها بأعمال**، ولا أن تقول اليد الجارحة هي السخاء، لأن السخي وإن كان يعطي بيده **إلا أنه سخي حتى ولو كان مقطوع الأيدي**، **ويقال عنه يده مبسوطة بالخير**!! ألا ترى معي **أن صفة الذات غير صفة الفعل**؟

وأنك تستطيع توصيف قيام المرء بأفعال تدل على سجايا عنده، يوصف لقيامه بهذه الأفعال بأنه سخي وكريم وشجاع! وقد يكون مقطوع الأيدي ويقال عنه سخي ومبسوط اليد!!

أفمن كان هذا حاله لا يستطيع أن يحيط بماهية الفطرة ولا بماهية الغريزة ولا بماهية الروح، أتراه يحيط بشيء عن ماهية صفة الرحمن أو صفة الكريم، أو صفة القيوم؟ أتراه يحيط بمعنى ﴿يد الله﴾ أتراه يحيط بمعنى ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾

الرابط والعلاقة الدقيقة بين الزاويتين:

اعلم يرحمك الله وإيانا برحمته الواسعة، أننا قد فصلنا بما فيه الكفاية بقضية تعلق صفات الفعل بمتعلقها، والفرق بين ذلك البحث وبين بحث الخاصية أو الصفة الالهية، والبحث من جهة اختلاف النوع والماهية بين صفات الخلق وصفات الخالق، وفصلنا أيما تفصيل في ذلك كله، وبقي أن نطرق من هذه المسألة بُعدا لم نتطرق له بالتفصيل سابقا، و**هو بُعد الحدوث في صفات الفعل أو منعه، وهل صفات الفعل منها ما ليست من باب الصفات**؟ هل منها ما يُقال فيه: ليست هي الله تعالى وليست غيره؟ هل تفضي إلى القول بقيام الحوادث في القديم؟

لكن قبل ذلك علينا أن نربط بين الزاويتين اللتين ننظر إلى صفات الفعل من خلالهما، زاوية بحث المتعلَّقات، وزاوية صفات الفعل هل تفضي للقول بوقوع الحوادث؟

فنقول: صحيح أن في صفات الفعل معنى متعلق بالله تعالى، ومعنى مدرك محسوس مما يتعلق بالمخلوقات، سماها الرازي صفة إضافية، وفسرناها بأنك تدرك صفة الرزاق من إحساسك بوصول الرزق إليك، وتدرك معنى أن الله يعلم، بمراقبتك لفعلك، فتعلم أن الله مطلع عليك عالم بنجواك، فهذه المعاني فسرنا بها الصفات تفسيرا إجماليا، وأعانتنا على فهمها، ولم نتجاوزها للوصول إلى حقيقة الصفة الحقيقية عند الله تعالى، تلك التي سماها الرازي أيضا: بالصفة الحقيقية في الفقرة السابقة.

لكن الدقيق هنا أن العلاقة بين الصفة الزائدة والصفة الحقيقية هي أن الصفة الزائدة ليست لها علاقة بالله تعالى، ليست هي صفة الله تعالى، بل هي متعلق هذه الصفة، فالله تبارك وتعالى قدر منذ الأزل أن الورقة ستسقط، وعلم ذلك، وكل شيء في كتاب مبين، فلما سقطت الورقة في الوقت الذي قدره الله تعالى، لم يتغير شيء في علم الله، ولم يحدث بحدوث ما قدره الله شيء في علمه أو قدرته أو إرادته.

فنحن فهمنا من سقوط الورقة صفة العلم، ولكن صفة العلم نفسها لم تتأثر بسقوط الورقة، ولم يحدث بها حدث! فالله تعالى ليس محلا للحوادث!! لم يعلم الله بعد جهل أنها ستسقط! ولا زاد علمه بذاك ولا كان ناقصا قبلها!! ولم يحصل له "إدراك" كما هو حال الانسان إذ يعلم!

قال الإمام الطبري في تفسيره: "﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا﴾ ولكن الذي سمانا مسلمين من قبل نزول القرآن وفي القرآن الله الذي لم يزل ولا يزال. وأما قوله: ﴿مِنْ قَبْلُ﴾ فإن معناه: من قبل نزول هذا القرآن في الكتب التي نزلت قبله. وفي هَذَا يقول: ﴿وَفِي هَذَا﴾ الكِتابِ. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل". انتهى

إذا فهمت هذا فضعه أساسا لفهم ما سننقله لاحقا من أقوال أهل العلم، حتى وإن لم يكن هو بالضبط مرادهم، فإنني أراه القاعدة الصواب لفهم المسألة، وإن اختلفت العبارة في الوصول إليه، وبالله تعالى التوفيق:

صفات الفعل من زاوية منع أن يكون الخالق محلا للحوادث:

قبل الدخول في تفاصيل الخلاف في هذه القضية، سنبين الرأي الصواب القاطع فيها، والذي لا يجوز خلافه، وكل قول غيره قول باطل مردود:

صفات الله تعالى لا تتأثر بالزمن، فليس ثمة زمن قبل خلق الخلق، فلحظة بدء الخلق هي لحظة بدء الزمن، لم يكن هناك ساعة أزلية تقيس اللحظات الزمنية لتقول في اللحظة الفلانية حصلت الإرادة، وفي اللحظة التالية لها في الزمن الفلاني حصل التنجيز! هذا هراء، فالله تعالى لا يخضع للزمن، وفعله لا يخضع للزمن، ولم يكن ثمة زمن قبل خلقه الخلق، فالزمن مرتبط بالمادة والطاقة والقوى والمكان لا يوجد إلا بوجودها، لذلك لا يقال: يقول كن ويقدر زمان ما سيكون، فيقول له كن في الزمن الفلاني كذا، فيكون، لا يصح هذا القول لأنه لا زمن قبل خلق الخلق، وفعل الله لا يخضع للزمن، وأي ربط لصفات الله بالحدوث يعني ربط لها بالزمن أي إخضاع لله تعالى للزمن أو للقوى أو للمكان أو للمادة، وهذا باطل يفضي لمحدودية الخالق وخضوعه لقوانين الكون التي خلقها، وهو قول شنيع!

يقول الفيزيائي باول ديفيز: "أثرت معضلة مشابهة على اللاهوت المسيحي القديم، تساءل الملحدون بسخرية: "ما الذي كان الله يفعل قبل أن يخلق الكون؟" فليس هناك شيء يميز لحظة معينة من الزمن لخلق الكون على اللحظات السابقة اللامتناهية التي لم يخلق الخالق بنفسه في الحالة نفسها الكون فيها، لقد كان الجواب البارع على السؤال حول ما كان الله يفعله هو: "كان مشغولا بخلق الجحيم لأمثالك"!، لكن الانتقاد حقيقي وعميق جدا، ويعالج الفكرة المتناقضة ظاهريا، حول خالق لا زمني يعمل ضمن زمن، لقد قدم القديس أوغسطين جوابا ذكيا لذلك بملاحظته أن المشكلة لا تتعلق بطبيعة الله بل بطبيعة الزمن نفسه"[443] فقال القديس أوغسطين: "إن العالم صنع مع الوقت وليس خلال الوقت" وهذا بالضبط هو الوضع العلمي الحديث كما يعلق ديفيز.[444]" وقال أوغسطين: "لم تكن هناك لحظات سابقة!".

وفي السياق ذاته ينقل ستيفن هاوكينج التساؤل التالي: "تساءل الفيلسوف (عمانويل كانت) في كتاب "نقد العقل الخالص" سنة 1781 عن التناقضات التي تنشأ عن الحجج التي تؤدي للإيمان مع نقائضها، وحجته للدعوى بأن الكون غير أزلي وله بداية هي أنه لو كان الكون بلا بداية فسيكون هناك فترة زمان لا نهائية قبل أي حدث، مما اعتبره منافيا للعقل، وحجته للدعوى النقيضة أي أنه لو كان للكون بداية فإنه سيكون هناك فترة زمان لا نهائية قبله، وإذن فلماذا ينبغي أن يبدأ الكون عند أي لحظة معينة؟ فالحجج العقلية تناقض بعضها لديه!

ومن الطريف أن يرد عليه ستيفن هاوكينج: "والحقيقة أن قضيتيه لكل من الدعوى ونقيضها هما في الواقع نفس المحاجة، فكلاهما تأسس على افتراض لم ينطق به، بأن الزمان يستمر وراء الأزل سواء كان الكون قد وجد أو لم يوجد دائما، وكما سوف نرى فإن مفهوم الزمان لا معنى له قبل بدء الكون!"[445] انتهى قول هاوكينج،

---

[443] الجائزة الكونية الكبرى، لماذا الكون مناسب للحياة، Why our universe is just right for life، باول ديفيز ترجمة د. سعد الدين خرفان، ص 97

[444] باول ديفيز، الاقتراب من الله بحث في أصل الكون وكيف بدأ، The Mind of God ترجمة منير شريف ص 67-68.

[445] تاريخ موجز للزمان لستيفن هاوكينج ص 19-20. ترجمة للعربية: مصطفى فهمي. 1987

واضـح إذن أن فهم هـاوكينج للزمن ومثلـه فهم بـاول ديفيز هو أدق من فهم الفيلسـوف كانـت، وبـالتـالي حـل الإشـكال! فلا وجود للزمن إلا بوجود المادة والحركة، والمكان والطاقة والقوى، فالزمان يبتدء لحظة خلق الكون وفهم أن الزمان مطلق، و انبتاته عن المادة هو فهم فلسفي قديم خطأ! ولذا تجنب أوغسطين بمهارة مشكلة لماذا خلق الكون في تلك اللحظة بالذات بدلا من لحظات أخرى سابقة: قال لم تكن هناك لحظات سابقة!

قال هاوكينج في تاريخ موجز للزمن: "وقبل 1915 كان يعتقد أن المكان والزمان كملعب ثابت تجري فيه الأحداث ولكنه لا يتأثر بما يقع فيه... على أن الموقف يصبـح مختلفا في نظرية النسـبية العامة فالمكان والزمان هما الآن كمّان حركيان متغيران (ديناميكيان)... والمكان والزمان يتأثران بكل ما يحدث في الكون".

إذن فالزمان يتأثر بالقوى، فيتباطأ ويتسارع، فهو ليس بشيء معنوي، فإذا قيل أنه كان قبل خلق الكون فهذا يعني أنه أزلي، وأن الزمن كان مع الله منذ الأزل! وهو قول باطل شنيع، ولطالما نفى السادة المتكلمون أن يحتوي اللهَ تعالى مكان وكانت حجتهم أن الله كان قبل خلق المكان أي قبل خلق السماوات والأرض، والأمر نفسه ينسحب على الزمان.

والزمن يتباطؤ بتأثير الجاذبية، وقد تم اختبار ذلك عام 1962 باستخدام زوج من الساعات عالية الدقة، وضعت إحداها في قمة برج للمياه، والأخرى بالقرب من قاعدته، وقد وجد أن الساعة الأقرب من قاعدة البرج أي الأقرب من سطح الأرض تسير أبطأ (بتأثير ضيئل) ومع تقدم أنظمة الملاحة الفضائية الدقيقة والقائمة على إشارات الأقمار الصناعية، فإن الفرق بين الساعات على الارتفاعات المختلفة من سطح الأرض له أهمية خاصية، فإذا أهمل هذا الفرق بالنسبة للسفينة أو الطائرة فإن الموقع المستهدف أو المرفأ أو المطار سيختلف بمقدار عدة أميال عن الموقع المطلوب، لذلك فالجاذبية تبطئ الزمان نفسه[446]،

إذن: فالحدوث محال على صفات الله لأن الله تعالى لا يخضع للزمان ولا للمكان.

سننقل فقرة قالها الإمام الجويني رحمه الله تعالى ونعلق عليها فيما بعد إن شاء الله:

قال الجويني في الإرشاد: "أسماء الرب سبحانه ثلاثة أقسام: من أسمائه ما نقول إنه هو هو، وهو كل ما دلت التسمية به على وجوده، ومن أسمائه ما نقول إنه غيره، وهو كل ما دلت التسمية به على فعل كالخالق والرازق، ومن أسمائه ما لا يقال إنه هو، ولا يقال إنه غيره، وهو كل ما دلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم والقادر[447].

---

[446] تفاصيل أكثر تجدها في: "تاريخ أكثر إيجازا للزمن، ستيفن هاوكينج، ص 46-57 الترجمة العربية أ. د. أحمد عبد الله السماحي، و أ.د. فتح الله الشيخ".

[447] قال الكاساني في بدائع الصنائع: "ومن مشايخنا بالعراق من قال في تخريجه القسم بالصفات إن الصفات على ضربين، صفة للذات وصفة للفعل، وفصل بينهما بالنفي والإثبات، وهو أن ما يثبت ولا ينفي فهو صفة للذات، كالعلم والقدرة ونحوهما، وما يثبت وينفي فهو صفة الفعل كالتكوين والإحياء والرزق ونحو ذلك، وجعل الرحمة والغضب من صفات الفعل، فجعل صفة الذات قديمة وصفة الفعل حادثة، فقال: الحلف بصفة الذات يكون حلفاً بالله فيكون يميناً، والحلف بصفة الفعل يكون حلفاً بغير الله تعالى فلا يكون يميناً، والقول بحدوث صفات الفعل مذهب المعتزلة والأشعرية إلا أنهم اختلفوا في الحد الفاصل بين الصفتين، ففصلت المعتزلة بما ذكره هذا القائل من النفي والإثبات، والأشعرية فصلت بلزوم النقيصة وعدم اللزوم، وهو أنه ما يلزم بنفيه نقيصة فهو من صفات الذات، وما لا يلزم بنفيه نقيصة فهو من صفات الفعل مع إتفاق الفريقين على حدوث صفات الفعل وإنما اختلفت عباراتهم في التحديد لأجل الكلام، فكلام الله تعالى محدث عند المعتزلة لأنه ينفي ويثبت فكان من صفات الفعل فكان حادثاً، وعند الأشعرية أزلي لأنه يلزم بنفيه نقيصة فكان من صفات الذات فكان قديماً، **ومذهبنا وهو مذهب أهل السنة والجماعة أن صفات الله أزلية، والله تعالى موصوف بها في الأزل، سواء كانت راجعة إلى الذات أو إلى الفعل**، فهذا التخريج وقع معدولاً به عن مذهب أهل السنة والجماعة، وإنما الطريقة الصحيحة والحجة المستقيمة في تخريج هذا النوع من المسائل ما سلكنا. والله تعالى الموفق للسداد والهادي إلى سبيل الرشاد".

انتهى

وذكر بعض أئمتنا أن كل اسم هو المسمى بعينه، وصار إلى أن الرب سبحانه وتعالى إذا سمي خالقا فالخالق هو الاسم، وليس الخالق اسما للخلق، ولا الخلق اسما للخالق، وطرد ذلك في جميع الأقسام.

قال الجويني: "والمرتضى عندنا طريقة شيخنا رضي الله عنه، **فإن الأسماء تنزل منزلة الصفات**، فإذا أطلقت ولم تقتض نفيا حملت على ثبوت متحقق، فإذا قلنا: الله الخالق، وجب صرف ذلك إلى ثبوتٍ وهو الخلق، **وكان معنى الخالق من له الخلق، ولا ترجع من الخلق صفة متحققة إلى الذات**[448]، فلا يدل الخالق إلا على إثبات الخلق، ولذلك قال أئمتنا: لا يتصف الباري تعالى في أزله بكونه خالقا، إذ لا خلق في الأزل[449]، ولو وصف بذلك **على معنى أنه قادر** كان تجوزا، فخرج من ذلك أن العلم والقدرة كما كانا صفتين، فكذلك هما اسمان، والكلام في ذلك يؤول إلى التنازع في إطلاق اللفظ ومنع إطلاقه"[450].

قال ابن نجيم في البحر الرائق: "قال في المحيط: وأما الحلف بصفات الله تعالى فقد اختلفت عبارات مشايخنا في ذلك؛ قال عامة مشايخنا من حلف بصفة من صفات الله تعالى صفة ذات أو صفة فعل ينظر، وإن تعارف الناس الحلف به يكون يميناً وإلا فلا لأن صفات الله في الحرمة كذاته تعالى فإنها ليست باغيار الله بل صفات الله تعالى لا هو ولا غيره لأنها ليست بحادثة في ذاته خلافاً لما تقوله الكرامية هداهم الله أن لله تعالى صفات حادثة وذاته محل الحوادث، وخلافاً لما تقوله المعتزلة لعنهم الله أنه ليس لله صفات، وعند أهل السنة كثرهم الله صفة ذاته كونه سميعاً بصيراً حياً عليماً قديراً وهو بجميع صفاته قديم والقديم لا يجوز أن يكون محل الحوادث. وقال مشايخ العراق: إن حلف بصفة من صفات الذات يكون يميناً إلا العلم لما تبين، وإن حلف بصفة من صفات الفعل لا يكون يميناً، والفاصل بينهما إن كل صفة يوصف بها وبضدها كالرحمة والرأفة والسخط والغضب فهي من صفات الفعل، كل صفة يوصف بها ولا يوصف بضدها كالقدرة والعزة والعظمة فهي من صفات الذات، فألحقوا صفات الذات بالاسم ولم يلحقوا صفات الفعل بالاسم وعلى هذا تخرج المسائل ا هـ وظاهره أن الكرامية مؤمنون والمعتزلة كافرون لدعائه للأولين بالهداية وعلى المعتزلة باللعن". انتهى

[448] قلنا قبل قليل أن متعلقات الصفات غير الصفات الحقيقية، فافهم الكلام على ضوء ذلك.

[449] والصواب عندي أن الخالق له صفة خالق منذ الأزل، وليس من الضرورة أن تتعلق الصفة بمقدور أو بمُتعلَّقها حتى يتسمى صاحبها بها، فأنت تعلم بالنظر أن الإنسان القوي له وصف القوة وأنه قوي حتى وإن لم يصارع أحدا البتة! فإن قلت: كيف تقيس ما لا يقع الحس عليه على الشاهد، أو تضرب لله الأمثال؟ قلت إنما أردت بيان أن الصفة توجد وقد لا تتعلق بالموصوف، ولكنها موجودة، فهي صفة ذات أصلا، وصفة فعل إذا تعلقت بالفعل، كما أنه بالرجوع إلى فصل: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ وما بعده لتبين معنى الخلق، سنرى فيهما أدق لمعنى الخالق فيه معاني تلتصق بعملية الخلق في كل أطوارها، فهو خالق بالإبداع، وهذا لا شك أنه أزلي، فيبطل منع تسميته بالخالق في الأزل لأجل هذه، أو لنقل: تكفي هذه لبيان بطلان منع وصفه بالخالق من الأزل، مع أننا نرى أن الأمر لا يقتصر عليها، ومشكلة الطرح الذي على أساسه منع وصف الخالق بالخالق من الأزل هو قياس أفعال العباد على فعل الله تبارك وتعالى، وهو أصل الداء.

ثم إن أمر الله إذا أراد شيئا أن يقول له كن، فيكون، فلو قيل إن تعلق قوله كن بالحوادث غير أزلي، بل قوله كن حادث، فإن هذا يعني أن المخلوق (كن) خلق المخلوقات، وهذا باطل، فيثبت أنه لا حدوث في صفات الفعل، وأن فهمها يجب أن يكون على قاعدة التفويض. وتعلق كن بالحوادث غير حدوث الحوادث، فهما أمران مختلفان، وإن كان قوله كن فيكون، **والله تعالى لا يتأثر بالزمن، فليس ثمة زمن قبل خلق الخلق، فلحظة بدء الخلق هي لحظة بدء الزمن، لم يكن هناك ساعة أزلية تقيس اللحظات الزمنية لتقول في اللحظة الفلانية حصلت الإرادة، وفي اللحظة التالية لها في الزمن الفلاني حصل التنجيز! هذا هراء، فالله تعالى لا يخضع للزمن، وفعله لا يخضع للزمن، ولم يكن ثمة زمن قبل خلقه الخلق، فالزمن مرتبط بالمادة والطاقة والقوى والمكان لا يوجد إلا بوجودها، لذلك لا يقال: يقول كن ويقدر زمان ما سيكون، فيقول له كن في الزمن الفلاني كذا، فيكون، لا يصح هذا القول لأنه لا زمن قبل خلق الخلق، وفعل الله لا يخضع للزمن،** كما أننا أثبتنا في بحث إبطال خلق القرآن، أن كلام الله ليس على شاكلة كلام الناس، وأنه لا يخضع لزمان، فلا يحدث بعد أن يسبق بصمت، **فقوله كن منفصل عن الزمان، في حين أن حدوث الحوادث خاضع للزمان لذلك فلا يقاس الأخير على الأول**، راجع الموضوع في موضعه.

[450] الإرشاد للجويني

قال ابن عاشور رحمه الله في تفسير سورة الأنعام: "ولا جرم أنّ الإله تجب له القدرة والعلم، وهما جماع صفات الكمال، كما تجب له صفات الأفعال من نفع وضرّ وإحياء وإماتة، وهي تعلّقات للقدرة أطلق عليها اسم الصفات عند غير الأشعري نظراً للعرف، وأدخلها الأشعري في صفة القدرة لأنّها تعلّقات لها، وهو التحقيق".[451]

وقال ابن حجر: "النزاع بين المعتزلة وأهل السنة أن الإرادة عند أهل السنة تابعة للعلم وعندهم تابعة للأمر ويدل لأهل السنة قوله تعالى ﴿يريد الله أن لا يجعل لهم حظا في الآخرة﴾ وقال ابن بطال غرض البخاري إثبات المشيئة والإرادة وهما بمعنى واحد وإرادته صفة من صفات ذاته وزعم المعتزلة أنها صفة من صفات فعله وهو فاسد لأن إرادته لو كانت محدثة لم يخل أن يحدثها في نفسه أو في غيره أو في كل منهما أو لا في شيء منهما والثاني والثالث محال لأنه ليس محلا للحوادث والثاني فاسد أيضا لأنه يلزم ان يكون الغير مريدا لها وبطل أن يكون الباري مريدا إذ المريد من صدرت منه الإرادة وهو الغير كما بطل ان يكون عالما إذا أحدث العلم في غيره وحقيقة المريد أن تكون الإرادة منه دون غيره والرابع باطل لأنه يستلزم قيامها بنفسها **<u>وإذا فسدت هذه الأقسام صح أنه مريد بإرادة قديمة هي صفة قائمة بذاته</u>** ويكون تعلقها بما يصح كونه مرادا فما وقع بإرادته"[452]

وهذا الكلام يثبت أن لا حدوث في صفات الأفعال إذ ترجع إلى الإرادة أو تقاس عليها، فيقال فيها ما يقال هنا، فيثبت أن الله ليس بمحل للحوادث[453].

قال الإيجي في المواقف: "قال أصحابنا إنها (أي الإرادة) صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع، واحتجوا عليه بأن الضدين نسبتهما إلى القدرة سواء إذ كما يمكن أن يقع بها هذا يمكن أن يقع بها ذاك من غير فرق وكل واحد منهما فرض، فإن نسبته إلى الأوقات سواء، فكما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده، فلا بد من مخصص، وإلا لزم ترجيح أحد المتساويين لا بمرجح، وليس القدرة لاستواء نسبتها إليهما[454]، ولا العلم لأنه تبع الوقوع[455]

فلا يكون الوقوع تبعا له، وإلا لزم الدور، فإذن هو أمر ثالث، وهو المطلوب، فإن قيل الإرادة من حيث هي إرادة نسبتها إلى الضدين سواء فيعود الكلام فيها ويلزم التسلسل، قلنا لا نسلم ذلك بل تعلقها بأحدهما لذاتها لا يقال فيجب ذلك الجانب ويمتنع الآخر فيلزم سلب الاختيار". انتهى[456]

---

[451] التحرير والتنوير لابن عاشور، والمعنى هنا أن اسم الخالق مثلا اسم من أسماء الله الحسنى، وأما صفة الخالق، فترجع إلى صفة القدرة لأنها من متعلقاتها.

[452] فتح الباري

[453] ثمة خلاف قديم في أن القدرة تحصل مع المقدور، ولا تسبقه، ولا نوافق على بحثه لأنه باختصار شديد، إن صح فيما يتعلق بصفات المخلوقات، فإننا لا نستطيع قياس صفات الخالق سبحانه عليها، لنبحث في قدرة حادثة، وقدرة قديمة، وما إلى ذلك، **والصواب أن صفات الله لا تخضع للزمان وهذا يحل الإشكال من أصله**، والله أعلم.

[454] يمكن طرح ذلك بطريقة أخرى، فيقال أن القدرة لو كانت علاقتها بالمقدور علية، للزم أن يكون المقدور أزليا، فكان الخلق لا بالقدرة، بل بالإرادة الأزلية التي خصصت وقتا ما لحصول المقدور، هذا على طريقة القوم في التفكير في غير المحسوسات!! والقدرة والخلق وصفات الله لا تخضع للزمان، فلا حدوث فيها!

[455] لاحظ قياس ما لا يقع الحس عليه على الشاهد، فالعلم تبع الوقوع في عالم المحسوسات، ولكن عند الله تعالى كل شيء في كتاب، وعلمه لا يتجدد ولا يسبقه جهل، وأصلا لا سابق ولا لاحق في صفات الله تعالى!.

[456] المواقف للإيجي.

وهو هنا يثبت أن الفعل من الله تعالى، مثل الخلق والرزق وغيره يقع بتعلق الإرادة به، ولا يقع بتعلق القدرة أو العلم به، فإذا تعلقت الإرادة حصل الخلق والرزق وغيرها من المتعلقات، فالله سبحانه ليس بمحل للحوادث.

قال الألوسي في تفسيره: "والثاني أن القول بأن التكليف في صرائح الكتاب والسنة إنما تعلق إلخ فيه أنه ليس المراد مطلق المقارنة بل المقارنة على جهة التعلق فالكسب عبارة عن **تعلق القدرة الحادثة بالمقدور من غير تأثير** كما في عبارة غير واحد فالأوامر والنواهي متعلقة بالأفعال التي هي اختيارية في الظاهر بإعتبار هذا التعلق الذي لا تأثير معه، وادعاء أنها صرائح في التعلق مع التأثير ممنوع، بل هي محتملة ولو سلم أنها ظاهرة في التأثير فالظاهر قد يعدل عنه لدليل خلافه.

والقول بأنا لا نفهم من تعلق القدرة إلا تأثيرها **وإلا فليست بقدرة فكيف يثبت للقدرة تعلق بلا تأثير** سؤال مشهور وجوابه ما في شرح المواقف وغيره من أن **التأثير من تو ابع القدرة وقد ينفك عنها**[457] ويجاب بأن تفسير الكسب بالتعلق الذي لا تأثير معه مراد به التحصيل بحسب ظاهر الأمر فقط مصادم للنصوص الناطقة بأن العبد متمكن من إيجاد أفعاله الإختيارية بإذن الله تعالى، ولا دليل على خلافه يوجب العدول، والله خالق كل شيء لا ينافي التأثير بالإذن **على أن تعلق القدرة تابع للإرادة وتعلقها على القول بنفي التأثير بالكلية غير صحيح** كما يشير إليه كلام الجلال الدواني في بيان مبادي الأفعال الإختيارية، ويوضحه كلام حجة الإسلام الغزالي في كتاب التوحيد والتوكل من الأحياء، وأما ما في شرح المواقف وغيره من أن التأثير قد ينفك عن القدرة فنحن نقول به إذ ما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن **و إنما الإنكار على نفي التأثير بالكلية عن القدرة الحادثة**[458] والإستدلال بما ذكره حجة الإسلام في الإقتصاد من **أن القدرة الأزلية متعلقة في الأزل بالحادث ولا حادث فصح التعلق ولا تأثير**[459] ويجوز أن تكون القدرة الحادثة كذلك مجاب عنه **بأن القدرة لا تؤثر إلا على وفق الإرادة والإرادة تعلقت أزلا بإيجاد الأشياء بالقدرة في أوقاتها اللائقة بها في الحكمة فعدم تأثيرها قبل الوقت لكونها مؤثرة على وفق الإرادة لا مطلقا فلا يجب تأثيرها قبل الوقت ويجب تأثيرها فيه والقدرة الحادثة على القول بنفي تأثيرها بالكلية لا يصدق عليها أنها تؤثر وفق الإرادة فلا يصح قياسها على القديمة"**. انتهى

وقد تلاحظ الحواشي والهوامش فقد بينا فيها الرأي الصحيح لهذه النقولات فلا تغفل قراءتها!

إذن، فالإرادة الأزلية، تعلقت بالمقدور لما قدر الله تعالى أن به يبدأ الخلق، فبدأ الزمان والخلق، عند لحظة معينة أراد الله تعالى أن يبدأ بها الكون، فقال كن، فكان، كلمح بالبصر، أي كحال خفة اللمح بالبصر على الإنسان، يمر عليه لا

---

[457] إذا انتهينا عن التفكير بربط صفات الله بالزمن حل الإشكال من أصله، لكن المتكلمين ظنوا أن ساعة زمنية كانت تحسب اللحظات الزمنية منذ الأزل فالإرادة تحصل في لحظة وتتعلق بتقدير إنفاذا للمشيئة وللقدرة في المستقبل، أي في لحظة زمنية مستقبلية، وبالتالي لا يعني ذلك حدوث الإرادة أو المشيئة أو القدرة عند نفاذ الأمر وفقا للإرادة، وهو بحث خطأ لأن الله تعالى لا يخضع للزمن.

[458] ولعلك توافق على دقة التفريق الذي فرقنا به بين الصفات الحقيقية وبين المتعلقات، حتى لا يحصل الخلط فيقال قدرة حادثة وأخرى قديمة، فلذلك نفضل أن نفهم الكلام هذا على أساس ذلك التفريق فلا يقال قدرة حادثة ولا إرادة حادثة!! فالحدوث ربط بالزمن وليس ثمة زمن أصلا!

[459] فلم نحتاج لإثبات قدرة حادثة لحظة تعلقها بالمقدور؟ أليس ذلك نتيجة قياس ما لا يقع الحس عليه على الشاهد؟ قد أوافق بأن للمسألة بعد يتعلق ببيان تهافت كون القدرة مع الفعل لا قبله يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره إذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته أو من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل، فلذا كان هذا التفسير ليقال بالعلاقة بين القدرة الأزلية والمقدور، حتى لا تنفى القدرة الأزلية، ولكني أراه مولجا غير صحيح، إذ قوامه قياس قيام الله تعالى بالأفعال على النحو الذي يقوم البشر بها من مباشرة لها في زمان معين، أو ما شاكل، والله تعالى يفعل ما يشاء بأمر بين الكاف والنون، كلمح بالبصر، لا بالتماس ولا بالمباشرة، فالغلط في الفهم ناتج عن القياس أصلا، وناتج عن ربط الفعل بالزمن وليس ثمة زمن اصلا! والله أعلم.

يعبأ به ولا يتفكر فيه كم مرة يحدث، ولا يلقي له بالا لشـــدة ســـهولته، فإن الله تعالى أمره أهون من ذلك، تعلقت إرادته بالكون فكان، وبالزمن أن يبدأ فبدأ ببدء الخلق، ولم يكن زمن قبله، وقدر فيه كل ما ســيكون، بعلمه الأزلي، لا بعلم طارئ، **ولا بخضوع لوقت**، ولا بسبق جهل، تعالى الله عن ذلك، لا يقاس علمه على علم البشر، **ولا قوله كن: كقول البشر الخاضع للزمان**، فقد علم منذ الأزل ما سيكون، وأراده فكان ما أراد منبتا عن الزمن، فهذا يحل الإشكال القائم بخصوص الحوادث، فإنه تبارك وتعالى ليس بمحل للحوادث أبدا، ولا يخضع للزمن ولا للمكان!

وأصــلا، لمادة: خلق معان ثلاثة كما ســبق وبينا بالتفصــيل في فصــل: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾، فراجعه لتقف على أن آفة الأمر تتعدى مجرد قياس فعل الله تعالى على أفعال العباد، إلى عدم الدقة في فهم مســألة الخلق، ومفهوم الخلق، فراجعه هناك ثم انظر للكلام على ضــوئه، لتقف إن شــاء الله على الفهم الصــواب للمســألة والعلم عند الله تبارك وتعالى.

قال الإيجي في المواقف: القدرة وهي صفة تؤثر وفق الإرادة فخرج ما لا يؤثر كالعلم (وإن توقف تأثير القدرة عليه) وما يؤثر لا على وفق الإرادة كالطبيعة،... الوجه الثـالـث أنـه أي كون القـدرة مع الفعـل لا قبلـه يوجب حـدوث قـدرة الله تعـالى أو قـدم مقـدوره إذ الفرض كون القـدرة والمقـدور معـا فيلزم من حـدوث مقـدوره تعـالى حـدوث قـدرتـه أو من قـدم قـدرتـه قـدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته أزلية إجماعا ومتعلقة في الأزل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القديمة أيضـــا، أجيب عن ذلك بأن الفعل في الأزل غير ممكن فلا تتعلق به القدرة القديمة.

قال المصـنف وفيه أي **في هذا الجواب الذي ذكره الآمدي نظر** إذ فيه التزام لمذهب الخصـم أعني وجود القدرة قبل الفعل وما ذكروه في الجواب بيان للســبب الذي به كان المقدور متأخرا عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لا دفع له، فإن قلت إن المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقالتهم قلت: وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البديهة **فلا بد أن يقال هناك تعلق معنوي غير كاف في وجود المقدور**!!!! وبذلك تثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة، وأيضـــا **إن امتنع تعلق القدرة بالفعل في الأزل لامتناع كون الفعل أزليا فالتعلق أي تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لا يمتنع فيرد الإشــكال بحســبه أي بحســب هذا التعلق إذ حينئذ تكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به أيضــا قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكنا** فالصــواب في الجواب أن يقال **القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة** التي **لا يجوز بقاؤها عندنا**!!! فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم إن القدرة القديمة متعلقة في الأزل بالفعل **تعلقا معنويا**!!! لا يترتب عليه وجود الفعل **ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده** فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الإشكال بحذافيره." انتهى قول الإيجي،

ويلاحظ مقدار ســيطرة فكرة وجود زمان قبل الخلق وقياس ســابق ولاحق على أســاســها، وهي فكرة باطلة، وكذلك مقدار خروج البحث عن أية معلومات سابقة تخدمه، بل قوامه فروض عقلية ومقدمات منطقية، ونتائج بنيت عليه، ومثل هذا لا يرقى ليكون بحثا صحيحا في القطعيات!! انظر ما أبرزته ووضعت تحته خطا كدليل على مقولتي.

قال الإمام الرازي في تفسيره: "﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى ذَٰلِكَ قَدِيرًا﴾ معناه أنه تعالى لم يزل ولا يزال موصوفاً بالقدرة على جميع المقدورات، فإن قدرته على الأشياء لو كانت حادثة لافتقر حدوث تلك القدرة إلى قدرة أخرى ولزم التسلسل". انتهى

والرازي هنا أيضا كشأن المتكلمين يقرر سابقا ولاحقا زميا، وهو بحث خطأ.

قلنا أننا نريد بحث العلاقة بين صفات الفعل وبين مسألة الحدوث:

قال الإمام البيهقي: "وفي إثبات أسمائه إثبات صفاته، لأنه إذا ثبت كونه موجودا، فوصف بأنه حي، فقد وصف بزيادة صفة على الذات هي الحياة، فإذا وصف بأنه قادر فقد وصف بزيادة صفة هي القدرة، وإذا وصف بأنه عالم فقد وصف بزيادة صفة هي العلم، كما إذا وصف بأنه خالق فقد وصف بزيادة صفة هي الخلق، وإذا وصف بأنه رازق فقد وصف بزيادة صفة هي الرزق، وإذا وصف بأنه محيي فقد وصف بزيادة صفة هي الإحياء، إذ لولا هذه المعاني لاقتصر في أسمائه على ما ينبئ عن وجود الذات فقط ثم صفات الله عز اسمه قسمان: أحدهما: صفات ذاته وهي ما استحقه فيما لم يزل ولا يزال، والآخر: صفات فعله وهي ما استحقه فيما لا يزال دون الأزل"[460]

<u>وأحب لي أن أقول: صفات ذاته صفات كمال مطلق، لم يزل متصفا بها، ولا يزال متصفا بها، لا تخضع لقانون الزمان والمكان، وصفات فعله، كذلك صفات كمال مطلق، لا تخضع لقانون الزمان والمكان، لم يزل متصفا بها، ولا يزال متصفا بها، تتعلق هذه الصفات بـمُتَعَلَّقاتٍ خاضعةٍ لقانوني الزمان والمكان، فهي في نفسها صفات أزلية لا محل للحوادث فيها، ويحصل مُتَعَلَّقُها بعد أن لم يكن،</u> فمثلا يخلق الله سبحانه مخلوقا، فتتعلق إرادة الخالق الأزلية بمخلوق حادث فتوجده بعد أن لم يكن، حين شاءت له أن يكون، **فالصفة** لم يطرأ عليها حدوث ولا تغيير، لأنها ببساطة لا تقاس على صفات البشر في كيفية طروء التغيرات عليها، ولا تخضع للزمان، فالإنسان حين يقوم بصناعة الأريكة أو السيارة، فإنه يبذل جهدا فكريا، وماديا، ويستنزف طاقة، وما إلى ذلك لينتج هذا المنتج، ويخضع لقوانين الزمان والمكان، فيُقال بأنه لم يكن منتجا أو صانعا للشيء، وأصبح له صانعا، وهذه الكيفيات لا تقاس عليها صفات المولى عز وجل، لأنها لا تخضع لقوانين الحياة الدنيا، فأنت تعلم أن الله تعالى حي، ولكن لا يخضع لقوانين الزمان التي نفهم حياتنا معاشر البشر في ضوئها، فنحن نكبر ونهرم، ولدينا أمس وغد، وتغيرات نفهم معنى الزمان على أساسها، وهذا كله لا يقاس على صفات الله تعالى، **<u>فلو تفكرت في هذا لرأيت أن بحث القدرة، وحدوثها عند تأثيرها في المقدور، كبحث أن الله حي، والزمان في الدنيا</u>**

---

[460] الأسماء والصفات للإمام البيهقي، وكلام الإمام البيهقي هنا أحب إلي من كلام الإمام الرازي رحمهما الله في تفسير مفاتيح الغيب إذ قال: "اعلم أنه ثبت أن إله العالم يجب أن يكون عالما قادرا حيا فنقول <u>يمتنع أن يكون علمه وقدرته نفس تلك الذات</u> ويدل عليه وجوه (الأول) أنا ندرك تفرقة ضرورية بديهية بين قولنا: ذات الله ذات وبين قولنا: ذات الله عالمة قادرة وذلك يدل على أن كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات (الثاني) أنه يمكن العلم بكونه موجودا مع الذهول عن كونه قادرا وعالما وكذلك يمكن أن يعلم كونه قادرا مع الذهول عن كونه عالما وبالعكس وذلك يدل على أنه كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات، (الرابع) أن كونه تعالى قادرا يؤثر في وجود المقدور وكونه عالما لا يؤثر ولولا المغايرة وإلا لما كان كذلك (الخامس) أن قولنا: موجود يناقضه قولنا: ليس بموجود ولا يناقضه قولنا: ليس بعالم وذلك يدل على أن المنفي بقولنا: ليس بموجود مغاير للمنفي بقولنا: ليس بعالم وكذا القول في كونه قادرا. فهذه دلائل واضحة على أنه لا بد من الإقرار بوجود الصفات لله تعالى" انتهى قول الرازي،

نوافقه على خطأ المعتزلة فيما ذهبو إليه من نفي الصفات، ولا نوافقه في البحث في علاقة الصفات بالذات، لأن البحث فهما بحث في الذات وهو ممنوع.

والسبب هو أن البحث في هل صفات الله هي هو أم أنها ليست هو ولا غيره، بحث في الغيبيات من غير معلومات سابقة عليه يترتب عليها أن لا تجعل نتاج ذلك البحث فكرا صحيحا.

تدور عجلته، فالله تعالى لا يخضع لقوانين الزمان، ولا يقاس بها لا في صفاته ولا في أفعاله، وبالتالي فهو ليس محلا للحوادث.

قال الإمام أبو حنيفة: "إن الله لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية" والفرق بين صفات الذات وصفات الفعل أن كل صفة يوصف الله تعالى بها ولا يوصف بضدها هي صفة ذاتية وهي سبع صفات: العلم والحياة والكلام، والقدرة والسمع والبصر والإرادة وكل هذه الصفات قديمة، وصفة الفعل هي الصفة التي يوصف الله تعالى بضدها كالخلق والرزق على ماوضعه أبو حنيفة من فروق بين النوعين من الصفات، وقد تابع الإمامَ أبا حنيفةَ الماتريديةُ وخالفهم الإمام أبو الحسن الأشعري الذي يرى أن صفات الفعل حادثة.

وقرر الإمام أبو حنيفة أن الصفات قديمة فقال: "لم يحدث له اسم ولا صفة" أي أن الله مع صفاته وأسمائه كلها أزلي لا مبدأ له وأبدي لا نهاية له، لأنه لو حدثت له صفة من صفاته أو زالت عنه لكان قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوالها ناقصا وهذا محال، قال "لم يزل بعلمه الذي هو صفته الأزلية لا بعلم لاحق يلزم منه جهل سابق" وقال "والعلم صفة في الأزل" **وما ثبت قدمه استحال عدمه**، و"خالقا بتخليقه" والتخليق صفة في الأزل، و"فاعلا بفعله" والفعل صفة في الأزل، "والمفعول مخلوق" أي أنه حادث عندما تعلق فعل الله به، وفعل الله غير مخلوق، إنه ليس بحادث بل قديم كفاعله، **إذ لا يلزم من كون المفعول مخلوقا كون الفعل مخلوقا"**.[461] أي لا يلزم من كون المفعول حادثا كون الفاعل محلا للحوادث، فأنت إذا ما قررت أن تقوم بفعل ما بعد أسبوع من الآن، وأمضيت إرادتك في الوقت المضروب، فلم يحصل تغيير في إرادتك لحظة قيامك بالفعل، بل هي هي منذ أزمعتها، ولله المثل الأعلى، لكن الله لا يخضع للزمان.

قال أبو حامد الغزالي: "أما الأسامي التي ترجع إلى الفعل كالخالق والمصور والوهاب، فقد قال قوم: يوصف بأنه خالق في الأزل، وقال آخرون: لا يوصف، وهذا خلاف لا أصل له، فإن الخالق يطلق لمعنيين، أحدهما ثابت في الأزل قطعا، والآخر منفي قطعا، ولا وجه للخلاف فيهما، إذ السيف يسمى قاطعا وهو في الغمد، ويسمى قاطعا حالة حز الرقبة، فهو في الغمد قاطع بالقوة، وعند الحز قاطع بالفعل، والماء في الكوز مُرَوٍّ ولكن بالقوة، وفي المعدة مرو بالفعل، ومعنى كون الماء في الكوز مرويا أنه بالصفة التي بها يحصل الإرواء عند مصادفة المعدة، وهي الصفة المائية، والسيف في الغمد قاطع أي هو بالصفة التي بها يحصل القطع إذا لاقى المحل، وهي المحل، وهي الحدة"،[462]

نفهم كلام الإمام الغزالي رحمه الله تعالى في ضوء ما استفضنا في شرحه سابقا من قولنا نقلا عن الإمام الرازي رحمه الله تعالى: "الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة إضافية كقولنا للشيء إنه عالم وقادر فإن العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها إضافة إلى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها إضافة إلى المقدورات" انتهى

قال الإمام النبهاني رحمه الله: "ومن يكون فهمه للعقل هذا الفهم، ليس غريباً عليه أن يطلق لنفسه العنان فيرتب نظرياً قضايا متعددة ويخرج منها بنتيجة لا وجود لها، ويقول عن نفسه أنه أدرك بالعقل هذه النتيجة. ومن هنا لم يكن للبحث العقلي عندهم (أي المتكلمين) حد يقف عنده، فكل بحث يمكنهم أن يخوضوا فيه، ويصلوا إلى نتائج ويسمون ذلك

---

[461] عن كتاب نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام الجزء الأول لعلي سامي النشار وفي الكتاب من الغث الشيء الكثير.

[462] المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى للغزالي.

بحثاً عقلياً، ونتائج عقلية. ولذلك ليس غريباً أن يقول المعتزلة: إن تعلق قدرة الله الأزلية بالمقدور الحادث يجعل صفة القدرة حادثة، ويعتبرون ذلك بحثاً عقلياً ونتيجة عقلية... ويقول أهل السنة في نفس الوقت أن تعلق قدرة الله بالمقدور لا يجعل القدرة تتغير، ولا يجعلها حادثة، لأن الذي يجعل القدرة حادثة هو تغير القدرة، لا تغير المقدور. ويعتبرون ذلك بحثاً عقلياً، ونتيجة عقلية... لأن العقل عند الجميع هو النفس أو غريزة يتبعها العلم بالضروريات، وإذن هو يبحث في كل شيء. ولو أدركوا معنى العقل حقيقة لما تورطوا في هذه الأبحاث الفرضية والنتائج المدرك أنها غير واقعية، بل مجرد أشياء ترتبت عليها أشياء أخرى فسميت حقائق عقلية"[463].

وكلام النبهاني رحمه الله يصدقه: "سئل أبو علي الحسين بن الفضل البجلي عن الاستواء وقيل له: كيف استوى على عرشه؟، فقال: (**أنا لا أعرف من أنباء الغيب إلاَّ مقدار ما كُشف لنا، وقد أعلمنا جلّ ذكره أنَّه استوى على عرشه ولم يخبرنا كيف استوى**)" انتهى، وعلى هذا فقس!

وقال ابن حجر في فتح الباري: "قوله: (ما أحد أصبر على أذى سمعه من الله) الحديث تقدم شرحه في «كتاب الأدب» والغرض منه قوله هنا: «ويرزقهم» وقوله «يدعون» بسكون الدال وجاء تشديدها، قال ابن بطال: تضمن هذا الباب صفتين لله تعالى: صفة ذات، وصفة فعل، فالرزق فعل من أفعاله تعالى فهو من صفات فعله لأن رازقاً يقتضي مرزوقاً، والله سبحانه وتعالى كان ولا مرزوق وكل ما لم يكن ثم كان فهو محدث والله سبحانه موصوف بأنه الرزاق **ووصف نفسه بذلك قبل خلق الخلق، بمعنى أنه سيرزق إذا خلق المرزوقين**، والقوة من صفات الذات وهي بمعنى القدرة، **ولم يزل سبحانه وتعالى ذا قوة وقدرة، ولم تزل قدرته موجودة قائمة به موجبة له حكم القادرين**. والمتين بمعنى القوي وهو في اللغة الثابت الصحيح وقال البيهقي: القوي التام القدرة لا ينسب إليه عجز في حالة من الأحوال، ويرجع معناه إلى القدرة والقادر، هو الذي له القدرة الشاملة والقدرة صفة له قائمة بذاته، والمقتدر هو التام القدرة الذي لا يمتنع عليه شيء، وفي الحديث رد على من قال إنه قادر بنفسه لا بقدرة لأن القوة بمعنى القدرة، وقد قال تعالى ﴿ذو القوة﴾ [الذاريات: 58] وزعم المعتزلي أن المراد بقوله ﴿ذو القوة﴾: الشديد القوة والمعنى في وصفه بالقوة والمتانة أنه القادر البليغ الاقتدار، فجرى على طريقتهم في أن القدرة صفة نفسية، خلافاً لقول أهل السنة أنها صفة قائمة به متعلقة بكل مقدور وقال غيره: **كون القدرة قديمة و إفاضة الرزق حادثة لا يتنافيان لأن الحادث هو التعلق وكونه رزق المخلوق بعد وجوده لا يستلزم التغير فيه لأن التغير في التعلق فإن قدرته لم تكن متعلقة بإعطاء الرزق بل بكونه سيقع، ثم لما وقع تعلقت به من غير أن تتغير الصفة في نفس الأمر** ومن ثم نشأ الاختلاف: هل القدرة من صفات الذات أو من صفات الأفعال؟ فمن نظر في القدرة إلى الاقتدار على ايجاد الرزق قال هي ذات قديمة، ومن نظر إلى تعلق القدرة قال هي صفة فعل حادثة. ولا استحالة في ذلك في الصفات الفعلية والإضافية بخلاف الذاتية"، انتهى.

ومعنى قوله ولا استحالة في ذلك في الصفات الفعلية أيضا ما اطنبنا في شرحه من أن الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة إضافية كقولنا للشيء إنه عالم وقادر فإن العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها إضافة إلى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها إضافة إلى المقدورات، أي الحدوث يكون في الشق المتعلق بالمخلوقات لا في الصفة

---

[463] الشخصية الإسلامية الجزء الأول باب صفات الله للإمام تقي الدين النبهاني

نفسها، بمعنى آخر، حدث الخلق، وحدث سقوط الورقة عن الشجرة، ولكن شيئا من هذا لا يعني تغيرا في صفة الخالق، أو صفة العلم عند الله تعالى، فورقة الشجرة لما وقعت كان الله تعالى قد علم بأنها ستسقط منذ الأزل، وكان ذلك في كتاب، وحصل السقوط في اللحظة التي قدر الله أن ذلك سيحصل فيها، فلا يقال أن علم الله حدث أو تغير، ولا يقال بأن الصفة تأثرت بحصول المقدور، والذي حدث هو المتعلقات فقط والله أعلم.

قال الرازي في تفسيره لسورة الإخلاص: "الخامس: قال الحسن البصري: الذي لم يزل ولا يزال، ولا يجوز عليه الزوال كان ولا مكان، ولا أين ولا أواه، ولا عرش ولا كرسي، ولا جني ولا إنسي وهو الآن كما كان". انتهى.

ومن ذلك: وقوله تعالى: ﴿أَنَّهُ﴾ سبحانه ﴿كَانَ﴾ لم يزل ولا يزال ﴿بِعِبَادِهِ﴾ جميعهم ﴿خَبِيرًا﴾ عالماً بسرهم ﴿بَصِيرًا﴾ عالماً بعلنهم فيعلم من مصالحهم ما يخفى عليهم انتهى قول الألوسي، فهذا دليل بعدم الحدوث عند حصول المتعلقات!! فالله كان خبيرا بصيرا عليما بعباده وبأفعالهم قبل أن يفعلوها، فمن أين يحصل الحدوث؟

﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ﴾:

﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (59) وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَى أَجَلٌ مُسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (60) وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ (61)﴾ صدق الله العظيم!

ما تسقط من ورقة إلا في كتاب مبين! لم يحدث علمه بعد أن سقطت الورقة! لم يسبقه جهل بأن الورقة ستسقط حتى يستدركه بعلم بسقوطها بعد أن حدثت، بل كل ما جرى ويجري في الكون معلوم عنده منذ الأزل، ما قاله المتكلمون لم ينتظر حتى يقولوه فيبلغه ذلك كحالنا إذ نسمع أو نبصر، بل يعلم ذلك كله منذ الأزل، ولا يحيط عقلنا ولا فكرنا إدراك كيف يحصل ذلك، وهذا خبره القطعي في القرآن، ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾

فكل ما في الغيب أي كل ما سيحصل، في كتاب مبين! ولا نقيس ما نعلمه نحن البشر عن العلم، أو الإدراك أو السمع على ما وصف الله تعالى به نفسه لاستحالة أن يشبه ذلك ذاك في النوع أو الماهية!!

أما قوله تعالى: ﴿لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ﴾ قال الرازي: "وفيه مسائل:

المسألة الأولى: أن هذا مجاز لأنه تعالى عالم لم يزل ولا يزال واختلفوا في معناه فقيل نعاملكم معاملة من يطلب أن يعلم وقيل ليظهر المعلوم وهو خوف الخائف" انتهى

وقال أبو حيان في البحر المحيط:

"﴿وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ * وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا﴾ هو على حذف مضاف أي: وليعلم إيمان المؤمنين، ويعلم نفاق الذين نافقوا. أو المعنى: وليميز أعيان المؤمنين من أعيان المنافقين. وقيل: ليكون العلم مع وجود المؤمنين والمنافقين مساوقاً للعلم الذي لم يزل ولا يزال. وقيل: ليظهر إيمان هؤلاء ونفاق هؤلاء. وقد تقدم تأويل مثل هذا في قوله: ﴿لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ

مِمَّن يَنقَلِبُ﴾ وقالوا: تتعلق الآية بمحذوف أي: ولكذا فعل ذلك. والذي يظهر أنه معطوف على قوله: بإذن الله، عطف السبب على السبب. ولا فرق بين الباء واللام، فهو متعلق بما تعلقت به الباء من قوله: فهو كائن". انتهى

مفهوم الزمن:

فإذا كان العلم كما ترى لا يحدث بحصول متعلقه في الواقع، ولا يتجدد، ولا يسبق بمرحلة لم يعلمه فيها، بل إن علم الله تعالى لا يتأثر بالزمان، ولا بالمكان، ليس عنده أمس وغد، كما عندنا معاشر البشر، بل إننا معاشر البشر عندنا الزمان نسبي، متعلق بسنن الله تعالى في الكون، متأثر بالسرعة، لو سار شخص بسرعة الضوء، لاختلف حساب الزمان عنده عن شخص يسير بسرعة دوران الأرض حول محورها، فتمر الثانية على هذا ثانية، وعلى الآخر ربما تصل سنوات، كما تفيد التجارب التي جهزت فيها المركبات الفضائية بأدق أجهزة حساب الزمان، فتبين أن السرعة تُؤثِّر في ذلك الحساب أيما تأثير، أقول، إذا كان الزمان بالنسبة لنا معاشر البشر نسبي، ولا نستشعر الفرق في هذه النسب لأننا نحيا الحياة الطبيعية ونسير في الأرض في حدود السرع الطبيعية، ولكن مع ذلك فالزمن ليس بمطلق في الكون، أقول، إذا كان هذا الحال حالنا معاشر البشر، فكيف نخضع الحق سبحانه لقوانين الزمان وهو الأزلي، المتصف بصفات الكمال المطلق!

علمنا إذن أن الله تعالى لا يخضع لقوانين الزمان، وبالتالي فلا يكون محلا للتغييرات، ولا الحوادث.

ولنعلم أيضا أن الزمان لم يكن، وخلقه الله تعالى، والزمان حقيقته وارتباطه بالحدوث والتغيير يدرس كما يلي:

إن المحدودية الزمانية للأشياء تعني أن وجودها قد بدأ في لحظة معينة أي أنها كانت قبل وجودها بلحظة: معدومة، أي لا شيء، ثم وجدت؛ أي خلقت بعد العدم، وأصبحت شيئا محسوسا تخضع لصفات وخاصيات الأجسام، بوجود ارتباط بين هذه الصفات من خلال علاقات مكممة يمكن حساب مقاديرها الكمية. بمعنى آخر يمكننا حساب عمر الشيء بربط هذا العمر بعلاقة مع صفة أخرى يمكن قياسها وفق مقدار مكمم، والعلاقة التي يرتبط فيها الزمن بالأشياء هي علاقة التغيرات التي تحصل في الأشياء، ولا بد أن أقرر الأمور التالية بشأن مفهوم الزمن:

1. يتعلق الزمن بوجود الأشياء وبدونها لا وجود له.

2. لا يرتبط فهم الزمن بالأشياء الساكنة ابتداء ولكنه يرتبط بالتغير الذي يحدث في الأشياء.

3. هناك علاقة طردية بين التغير والوقت فمقدار التغير في الأشياء يرتبط ويحتاج لمقدار معين من الوقت.

4. التغير في الأشياء يعني انتقالها من حالة إلى أخرى بتأثير غيرها.

5. لا يحدث التغير في الأشياء إلا بأسباب معينة والسبب هو الشيء الذي يملك الطاقة السببية النشطة الفاعلة المؤثرة في الغير.

6. هناك اقتران بين السبب والنتيجة (المسبَّب) وهو ما يسمى بعلاقة السببية، وارتباط حدوث النتيجة بسببها يلزمه مقدار زمني معين من تأثير الطاقة السببية على الأشياء لتغيير حالتها التي هي فيها إلى حالة جديدة نسميها النتيجة، وعند بداية عملية الفعالية السببية من قبل السبب وبعد مضي فترة من الوقت تحصل النتيجة تاليا أي متأخرة في الترتيب، هذا من سنن الله في المخلوقات، أي ما يجري عليه نظام الوجود، وأمر الله تعالى للشيء أن يكون فيكون.

7. مقدار الطاقة السببية الفاعلة والمؤثرة على الأشياء لفترة زمنية معينة ينتج مقدارا محددا من التغيير فيها.

8. هناك ارتباط بين الطاقة السببية الفاعلة والوقت، فالطاقة بحاجة إلى الوقت وبدون الوقت يكون تأثير الطاقة السببية لإحداث التغيير في الأشياء يساوي صفرا، وكلما زاد الوقت زاد مقدار الطاقة السببية المؤثرة، فلا بد من امتزاجهما معا.

9. لا ندرك -نحن البشر- الوقت بذاته بل ندركه من خلال احتياج الطاقة السببية له لإحداث التغيير المطلوب في الأشياء، وبالتالي فماهية الوقت غير مدركة لنا مباشرة بل تدرك من خلال آثاره. فالوقت قيمة مقترنة بالطاقة السببية وقيمة الطاقة ترتبط بمقدار إحداث التغيير في الأشياء.

10. الوقت ليس قيمة مطلقة في الكون بل هو نسبي وقيمته ترجع إلى النظام السببي الذي يقاس فيه. وبتغير النظام السببي تتغير قيمة الوقت.[464]

11. إن مقدار التغير في الأشياء يختلف من شيء إلى آخر ويؤخذ مقياس وحدة التغير في أحدها ليكون مقياس الوقت، ويقاس التغير في الأشياء الأخرى بالنسبة لوحدة القياس المعتمدة هذه كالساعة واليوم والسنة.

12. الوقت هو ما يحتاجه مقدار معين من الطاقة السببية الفاعلة ليكون كافيا في إحداث مقدار معين من التغيير في شيء ما. فالوقت شرط لازم يتحكم في كمية انتقال الطاقة السببية بين السبب والمسبب للوصول إلى النتيجة أي التغيير.

والخلاصة أن الزمن هو متوالية اللحظات الوقتية اللازمة لحصول حوادث التغيير السببية المتسلسلة، وماهية الزمن غير مدركة لنا بالحواس مباشرة بل من خلال آثاره. لأن الوقت قيمة مقترنة بالطاقة السببية فلا فعالية سببية ولا تغيير بدون وقت ولا يدرك الوقت إلا بواسطة امتزاجه مع عملية التغيير السببي. **والزمن ليس الحدث بل إن حصول الحدث التغييري يكون الزمن أحد لوازمه**.

وبهذا ندرك أن العلاقة بين الأشياء والزمن تتعلق بالتغير السببي في الأشياء، فإذا أثبتنا أن سلسلة التغيرات السببية للأشياء لها بداية فيكون الزمن مقترنا أيضا ببداية حصول هذه التغيرات في الأشياء ويكون له بداية أيضا أي أن عمر الأشياء محدود كذلك.

وبما أنه ثبت أن التغيرات التي تحصل في الأشياء هي حتما نتيجة الفعالية السببية أي لوجود طاقة التغيير السببية في الأسباب، والطاقة السببية هي أمر تابع في وجوده للأشياء ولا تستقل في الوجود بذاتها، وأن إثبات كون الأشياء محدودة هي مسألة تم إثباتها بشكل قاطع، فتكون الطاقة السببية التابعة لها محدودة قطعا.

---

[464] يقول ستيفن هاوكنج في كتاب موجز تاريخ الزمان: وقد اختبرت هذه النبوءة في 1962، باستخدام ساعتين دقيقتين جدا، ثبتتا في قمة وقاع برج ماء، وقد وجد أن الساعة التي عند القاع، أي الأقرب للأرض تدور بسرعة أبطأ، بما يتفق مع نظرية النسبية العامة، والفارق بين سرعة الساعتين على الارتفاعات المختلفة فوق الأرض له الآن أهمية تطبيقية لها قدرها، بحلول نظم الملاحة، بالغة الدقة، التي تتأسس على الاشارات المرسلة من الأقمار الصناعية، ولو تجاهل المرء تنبؤات النسبية العامة فإن الموقع الذي يحسبه سيكون فيه خطأ بأميال عديدة. انتهى، إذن فالوقت نسبي، وليس مطلقا كما كان في نظريات نيوتن القديمة، أي لا يوجد زمن كوني مطلق، بل الزمن مرتبط بالسرعة والحركة، ومكان الوجود، قال هاوكنج في نفس الكتاب: وقبل 1915 كان يعتقد أن المكان والزمان كملعب ثابت تجري فيه الأحداث ولكنه لا يتأثر بما يقع فيه... على أن الموقف يصبح مختلفا في نظرية النسبية العامة فالمكان والزمان هما الآن كمان ديناميكيان... والمكان والزمان يتأثران بكل ما يحدث في الكون.

وبما أن الزمن هو أثر من آثار حدوث عمليات التغيير في الأشياء كما ذكرنا، فيكون الزمن محدودا لمحدودية الطاقة السببية، هذه الطاقة التي هي من متعلقات الأشياء المحدودة. وبذلك يكون عمر الأشياء المحسوسة محدودا ويكون لها بداية قد بدأت منها قطعا.

وبذلك تثبت العلاقة التلازمية بين محدودية الأشياء في مقاديرها المكممة وبين محدودية عمرها وبداية وجودها من خلال عمليات التغير السببية. وبمجرد إثبات محدودية واحدة من صفات الأشياء فيكون ما تعلق بها من أمور محدود أيضا، كتلازم العلاقة بين الطاقة السببية والزمن.

وبما أن للأشياء بداية في الزمان وهي محدودة قطعا فوجب حتما أن يكون هناك من وضع لها الحدود وابتدأ في إيجادها في لحظة زمنية معينة بإرادته حيث كانت قبل تلك اللحظة عدما. ويكون الذي وضع لها الحدود وابتدأ خلقها في لحظة معينة من العدم هو خالقها ووجب أن يكون موجودا من الأزل، وهذا الخالق الأزلي الواجب الوجود هو الله سبحانه وتعالى[465].

فأي فهم لصفات الله تعالى مقترنة بالزمن، يعني إخضاع الخالق سبحانه وتعالى لنظام الوجود، بأن تُجعل أفعاله، محل تأثر بالزمن، لها بداية، ولها نهاية، وكانت بعد أن لم تكن، وانعدمت بعد أن كانت، وفهم الصفات على هذا الأساس يجعل الله تعالى محلا للحوادث، ويلزم منه حدوثه (تعالى الله عن ذلك).

ونحن نعلم أن الله تعالى حي، وهو في هذا لا يخضع لقوانين الزمان ولا يتأثر بها، وكذلك أمره، وإرادته وقدرته، إن تعلقت بالموجدات، فإنها لا تخضع للزمن، فالعهد في المخلوقات وسنة الله فيها أن تتعلق الطاقة السببية بالـمُـسَبَّبِ فترة تأثير الفعالية السببية، فيحصل التأثير، وبقدر طاقتها على إحداث التغيير احتاجت لزمن يطول أو يقصر، فحتى تدفع طاولة مسافة تحتاج لجهد وطاقة وزمن ليس كما لو دفعت عصا المسافة نفسها، ولذلك تجد الله تعالى يصف تأثير إرادته فيما يوجده بقوله:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾

فانتفى احتياج أمر الله وقدرته وإرادته إلى الزمن ليحصل التأثير فيه، فلم يكن حادثا كشأن احتياج المخلوقات لمثل هذا، فكما هو لا يخضع للزمن في حياته لا يخضع له في أي من صفاته، ونحن المخلوقات نعيش الزمن ولا يخضع له الله، ولا صفة حياته، فكذلك أمره لأي شيء أن يكون بأمر كن.

فالصواب، أن الله تعالى في صفاته وذاته ليس محلا للحوادث، وصفات فعله، في الشق الذي أسميناه الصفة الحقيقية، لا يخضع لقانون الزمان والمكان، ولا يحصل فيه تغيير، فالعلم عنده هو هو، لا يتأثر، ولا يتغير، ولا يزيد، ولا ينقص، ولا يتجدد، ولا يطرأ، ولا يسبقه جهل، كحال العلم عند المخلوقات، بل علمه سبحانه وتعالى غير هذا،

وأما في الشق المتعلق بالوجود، الذي تأثر فيه إرادة الله تعالى وقدرته وصفات فعله في الأشياء لتحدث في تلك الأشياء التغييرات، أي أثر هذه الصفات، ومتعلقاتها، ففي هذا الشق، آثار الصفات هي غير الصفات، وهي تتفاعل مع

[465] المفكر الأستاذ يوسف الساريسي

الوجود وفق نظام الوجود، فيحصل متعلق الإرادة في اللحظة التي قدرت الإرادة أن يحصل الشيء فيها، ويبدأ خلق ما في اللحظة التي قدر الله تعالى فيها أنه سيبدأ، من غير تغير في الإرادة أو القدرة، من غير أن يحتاج الخالق سبحانه وتعالى في صفة الخلق لإحداث إرادة، ولا لإحداث قدرة، ولا لتكلف القيام بالفعل على النحو الذي يقوم به المخلوق.

فهذا يعني إثبات صفات الفعل لله تعالى، ومنع أن يكون محلا للحوادث، وتفويض معنى تلك الصفات على الحقيقة لله تعالى، والإقرار بحدوث متعلقاتها، والمهم أن الله تعالى لا يخضع لقانون الزمان، وليس محلا للحوادث ولا للتغيرات.

قال ابن عاشور في التحرير والتنوير شرح سورة آل عمران عند قوله تعالى: "﴿وليعلم الذين آمنوا﴾: وقد تقرّر في أصول الدّين أن الفلاسفة قالوا: إنّ الله عالم بالكلّيات بأسرها، أي حقائق الأشياء على ما هي عليه، علماً كالعِلم المبحوث عنه في الفلسفة لأنّ ذلك العلم صفة كمال، وأنَّه يعلم الجزئيات من الجواهر والأعراض علماً بوجه كلّي. ومعنى ذلك أنَّه يعلمها من حيث إنَّها غير متعلّقة بزمان، مِثالُه: أن يعلم أنّ القمر جسم يوجد في وقت تكوينه، وأنّ صفته تكون كذا وكذا، وأنّ عوارضه النورانية المكتسبة من الشَّمس والخسوف والسَّير في أمد كذا. أمَّا حصوله في زمانه عندما يقع تكوينه، وكذلك حصول عوارضه، فغير معلوم لله تعالى، قالوا: لأنّ الله لو علم الجزئيات عند حصولها في أزمنتها للزم تغيّر علمه فيقتضي ذلك تغيّر القديم، أو لزم جهل العالِم، مثاله: أنَّه إذا علم أنّ القمر سيخسف ساعة كذا علماً أزلياً، فإذا خسف بالفعل فلا يخلو إمّا أن يزول ذلك العلم فيلزم تغيّر العلم السابق فيلزم من ذلك تغيّر الذات الموصوفةِ به من صفة إلى صفة، وهذا يستلزم الحدوث إذ حدوث الصّفة يستلزم حدوث الموصوف، وإمّا أن لا يزول العلم الأول فينقلب العلمُ جهلاً، لأنّ الله إنَّما علم أنّ القمر سيخسف في المستقبل والقمر الآن قد خسف بالفعل. ولأجل هذا قالوا: إنّ علم الله تعالى غير زماني[466]. وقال المسلمون كلّهم: إنّ الله يعلم الكلّيات والجزئيات قبل حصولها، وعند حصولها. وأجابوا عن شبهة الفلاسفة[467] بأن العلم

---

[466] كما ترى، فالفلاسفة في ذلك انطلقوا من قياس علم الله على علم المخلوقات، وليس في ذهنهم إلا أن العلم يحصل بطريقة واحدة هي ما عهدوه عند البشر، فرأوا أن إسقاط هذا المعنى على الله تعالى يفضي إلى الحدوث، ولذلك خرقوا هذه الأبحاث السقيمة التي تجعل الله لا يعلم الجزئيات، وكأن الله تعالى يترك الأمور في الكون لتدور بشكل آلي، ولا يدبر هذا الكون، سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا، ولعمري لا نعلم ما هو الحد الفاصل بين ما يسمونه الكليات والجزئيات؟ فهل خلق الكون كله في لحظة معينة، من الكليات أم من الجزئيات؟ فإن كان من الكليات، فينطبق عليه ما اعتبروه حدوثا في الجزئيات على نفس طريقة التفكير التي يفكرون بها، والصواب يرحمك الله وإيانا، أن علم الله تعالى لا يقاس على علم البشر، وأن الله يعلم الجزئيات والكليات، ويعلم كل ما حصل وسيحصل، وما كان، وما سيكون، وما لن يكون أن لو كان كيف يكون، كحال أهل النار الذين طلبوا أن يردوا إلى الدنيا ليعملوا غير الذي كانوا يعملون، وهو مستحيل، فأعلمهم أنهم لو ردوا وهو علم ما لن يكون، فإنهم سيعملون بما عملوا، وهو علم ما لو كان كيف سيكون، والله تعالى في ذلك كله، لا يشبه علمه علم البشر، فهذا الفرق الشاسع بين ما نقول وبين ما قالته الفلاسفة.

[467] قال الإمام عبد العزيز الكناني في كتاب الحيدة والاعتذار: "قال عبد العزيز الكناني: وكان خلف ظهري وأنا في مجلس أمير المؤمنين المأمون أناظر بشرا المريسي على ما سأذكره في هذا الكتاب رجل ممن يعرف بالكلام والنظر، فجعل كلما سكت بشر وانقطع يحرضه على الكلام، وإذا أردت أنا أن أتكلم لا يزال يهذي خلفي ويقرب رأسه من أذني ليسمعني ويدهشني ويقطعني بذلك عن حجتي، فشكوت إلى أمير المؤمنين ذلك فصاح به وباعده عني، فلما قلت لبشر: ما من شيء كان أو هو كائن مما يحتاج الناس إلى معرفته وعلمه إلا وقد ذكره الله عز وجل في كتابه عقله من عقله، وجهله من جهله، فإذا ذلك الرجل يضرب يده على فخذه ويقول: يا سبحان الله تزعم أن كل ما هو كائن مما يحتاج إليه قد ذكره الله ما أعظم هذا **وكيف يعلم ما هو كائن فيذكره**؟

قال عبد العزيز: فالتفت إليه فقلت له **أنت جهمي قدري** أيضا وأنت تهذي دائما، ثم أقبلت على المأمون فقلت: يا أمير المؤمنين أطال الله بقاءك إن هذا الذي شكوت إليك أذاه منذ اليوم. هو جهمي قدري قد جمع الأمرين من جهتين، ينكر أن يكون الله يعلم ما يكون قبل أن يكون، فقال المأمون: هذا قوله، فقلت له: إن رأى أمير المؤمنين أطال الله بقاءه أن يأذن لي حتى أكذبه وأكسر قوله وأدحض حجته وأبطل مذهبه بنص التنزيل الساعة.

فقال المأمون: لهذا وقت غير هذا ومجلس غير هذا تتكلم معه ومع غيره في القدر خاصة.

صفة قبيل الإضافة أي **نسبة بين العالم والمعلوم**، والإضافات اعتباريات، والاعتباريات عدميات، أو هو من قبيل الصّفة ذات الإضافة: أي صفة وجودية لها تعلّق، أي نسبة بينها وبين معلومها. **فإن كان العلم إضافة فتغيّرها لا يستلزم تغيّر موصوفها وهو العالم**، ونظَّروا ذلك بالقديم يوصف بأنَّه قبل الحادث ومعه وبعده، من غير تغيّر في ذات القديم، وإن كان العلم صفة ذات إضافة أي ذات تعلّق، **فالتغيّر يعتري تعلّقها ولا تتغيّر الصّفة فضلاً عن تغيّر الموصوف**، فعلمُ اللَّهِ بأن القمر سيخسف، وعلمُه بأنَّه خاسف الآن، وعلمُه بأنَّه كان خاسفاً بالأمس، **علم واحد** لا يتغيّر موصوفه، وإن تغيّرت الصّفة، أو تغيّر متعلّقها على الوجهين، إلاّ أن سلف أهل السنّة والمعتزلة أبوا التَّصريح بتغيّر التعلُّق ولذلك لم يقع في كلامهم ذكر تعلقين للعلم الإلهي أحدهما قديم والآخر حادث، كما ذكروا ذلك في الإرادة والقدرة، نظراً لكون صفة العلم لا تتجاوز غيرَ ذات العالم تجاوزاً محسوساً. فلذلك قال سلفهم: إنّ الله يعلم في الأزل أنّ القمر سيخسف في سنتنا هذه في بلد كذا ساعة كذا، فعند خسوف القمر كذلك عَلِم اللَّه أنَّه خسف بذلك العلم الأوّل لأنّ ذلك العلم مجموع من كون الفعل لم يحصل في الأزل، ومن كونه يحصل في وقته فيما لا يزال، قالوا: **ولا يقاس ذلك على علمنا** حين نعلم أنّ القمر سيخسف بمقتضى الحساب ثمّ عند خسوفه نعلم أنَّه تحقّق خسوفه **بعلم جديد**، لأنّ احتياجنا لعلم متجدّد إنَّما هو لطريان الغفلة عن الأول. وقال بعض المعتزلة مثل جَهْم بن صَفْوَان وهِشَام بن الحَكَم: إنّ الله عالم في الأزل بالكلّيات والحقائق، وأمَّا علمه بالجزئيات والأشخاص والأحوال فحاصل بعد حدوثها لأنّ هذا العلم من التصديقات، ويلزمه عَدم سبق العلم"[468]. انتهى

أفعال الله أيضا تختلف عن أفعالنا

قال القرطبي في تفسيره:

"قال الله تعالى: ﴿قَالَ يَـٰإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَـٰلِينَ﴾ (ص: 75) فلا يجوز أن يحمل على الجارحة؛ لأن الباري جلّ وتعالى واحد لا يجوز عليه التبعيض، ولا على القوّة والمِلك والنعمة والصّلة، لأن الاشتراك يقع حينئذٍ بين وليه آدم وعدوّه إبليس، ويبطل ما ذكر من تفضيله عليه؛ لبطلان معنى التخصيص، فلم يبق

قال عبد العزيز: فقلت: يا أمير المؤمنين ليس أطول إنما أحتج عليه بآية واحدة. فقال المأمون: قل ما تريد.

قال عبد العزيز فقلت له: أتنكر أن الله يعلم ما يكون قبل أن يكون. قال: نعم. أنا أنكر هذا. فقلت: والله يا أمير المؤمنين لقد علم الله ما لم يكن، ولا يكون أن لو كان كيف كان يكون. فصاح الرجل ما أجراك على الكذب الحمد لله الذي أخذك بلسانك.

فقال لي المأمون: أعد هذا الكلام يا عبد العزيز. فقلت له: نعم والله لقد علم الله ما لم يكن ولا يكون أن لو كان كيف كان يكون.

فقال لي المأمون: يا عبد العزيز هذا شيء تقوله من نفسك أو شيء تحكيه عن غيرك، فقلت له: هذا شيء أخبرنا به في كتابه الذي أنزله على نبيهρ، فقال لي المأمون: وأين ذلك من كتاب الله عز وجل.

قال عبد العزيز فقلت له: قال الله عز وجل: ﴿وَلَوْ تَرَىَ إِذْ وُقِفُواْ عَلَى النَّارِ فَقَالُواْ يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلاَ نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُواْ يُخْفُونَ مِن قَبْلُ وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ في قولهم هذا، وهذا ما لم يكن ولا يكون لأنهم لا يردون لا هم ولا غيرهم، فأخبر عز وجل بعلمه السابق فيهم أن لو ردوا ما كانوا فاعلين، ولن يردوا أبدا، فهذا ما لم يكن ولا يكون أن لو كان كيف يكون.

فقال لي المأمون: أحسنت يا عبد العزيز، وما قلت في يومك هذا أحسن ولا أدق من هذا. فقلت: قد أكذبت والله أهل هذه المقالة وكسرت قولهم ودحضت حجتهم وأبطلت مذهبهم بنص التنزيل بلا تأويل ولا تفسير والحمد لله رب العالمين".

[468] فهذا الذي نحذر منه في كل الكتاب، أن يقاس علم الله على علم البشر، ويصل من يقيسه إلى تلك الاستنتاجات المغفلة التي تفضي إلى نفي علم الله أو نفي صفاته، فهذه مذاهب الجهمية، أقل ما يقال فيها أنها إذ جعلت العقل حكما على القرآن ومقدما عليه، واستعملته استعمالا خطأ، بقياس ما لا يقع الحس عليه على الشاهد، فأفضى ذلك بها إلى أن تكذب نص القرآن، لأنه لم يتساوق مع نتيجة بحثهم العقلية!!!

إلا أن تُحمَل على صفتين تعلّقتا بخلق آدم تشريفاً له دون خلق إبليس تَعلُّق القدرة بالمقدور، **لا من طريق المباشرة ولا من حيث المماسَّة**؛ ومثله ما روى أنه عز اسمه وتعالى علاه وجده أنه كَتَب التّوراة بيده، وغَرَس دار الكرامة بيده لأهل الجنة، وغير ذلك تعلق الصفة بمقتضاها"[469].

قال البقاعي في نظم الدرر: "ولما بين أن كل شيء بفعله، بين يسر ذلك وسهولته عليه فقال: ﴿وما أمرنا﴾ أي كل شيء أردناه وإن عظم أثره، وعظم القدر وحقر المقدورات بالتأنيث فقال: ﴿إلا واحدة﴾ أي فعلة يسيرة لا معالجة فيها وليس هناك إحداث قول لأنه قديم بل تعلق القدرة بالمقدور على وفق الأرادة الأزلية، ثم مثل لنا ذلك بأسرع ما يعقله وأخفه فقال: ﴿كلمح بالبصر﴾ فكما أن لمح أحدكم ببصره لا كلفة عليه فيه، فكذلك الأفعال كلها، بل أيسر من ذلك". انتهى.

المقصود من هذا الباب، أن خطأ بحث بعض المتكلمين في مسألة تعلق الصفات بالمتعلقات، كان وفي ذهن بعضهم صورة ما يحصل من فعل العبد، وخضوع فعل ذلك العبد لقانون الزمان والمكان والتغيير.

قال ابن حزم رحمه الله: "وأيضاً فإن الجسم إنما يفعل آثاراً في الجسم فقط ولا يفعل الأجسام فالباري إذن تعالى على قول المجسمة إنما هو فاعل آثاراً في الأجسام فقط لا فاعل أجسام العالم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فإن قالوا فإنكم تسمونه فاعلاً وتسمون أنفسكم فاعلين وهذا تشبيه قلنا لهم وبالله تعالى التوفيق لا يوجب ذلك تشبيهاً لأن التشبيه إنما يكون بالمعنى الموجود في كلا المتشبهين لا بالأسماء وهذه التسمية إنما هي اشتراك في العبارة فقط لأن الفاعل من متحرك باختيار أو باضطرار أو عارف أو شاك أو مريد أو كان باختيار أو ضمير أو اضطرار كذلك فكل فاعل منا فمتحرك وذو ضمير وكل متحرك فذو حركة تحركه وأعراض الضمائر انفعالات فكل متحرك فهو منفعل وكل منفعل فلفاعل ضرورة وأما الباري تعالى ففاعل باختيار واختراع لا بحركة ولا بضمير فهذا اختلاف لا اشتباه وبالله تعالى التوفيق"[470]. انتهى

صفات الفعل عند الباري حادثة عند ابن تيمية:

بقيت مسألة أخيرة في موضوع الحدوث هذا لصفات الفعل، وهو ما نظر له ابن تيمية رحمه الله في هذا الصدد ليفسر نزول الله تعالى للسماء الدنيا، وصفات فعله، من باب أنها يثبت منها أنه محل للحوادث، وأن ذلك في نظره لا يقتضي تناقضا مع ألوهيته، يقول عن ذلك المحقق الكبير أنور الكشميري رحمه الله في كتاب فيض الباري شرح صحيح البخاري: "بَقِيَ الأفعالُ الجزئيةُ الـمُسْنَدَةُ إلى الله تعالى كالنزول، والاستواء، وأمثالهما، فاختلفوا فيها بأنها قائمةٌ بالباري تعالى، أو منفصلةٌ عنه، مع الاتفاق على حدوثها. فذهب الجمهورُ إلى أنها منفصلةٌ. وذَهَبَ الحافظُ بن تَيْمِيَة إلى كونها قائمةً بالباري تعالى، وأَنْكَرَ استحالةَ قيام الحوادث بالباري تعالى، وأصرَّ على أن كون الشيء محلاًّ للحوادث لا يُوجِبُ حدوثه. واسْتَبْشَعَهُ الآخرون، لأن قيامَ الحوادث به يَسْتَلْزِمُ كونه محلاًّ لها، وهذا يَسْتَتْبِعُ حدوثه، والعياذ بالله.

قلتُ: أما كون الباري عزَّ اسمه محلاًّ للحوادث، فأنكره هذا التعبير، غير أن السمعَ وَرَدَ بنسبتها إليه تعالى. ويرى المتكلِّمون كافةً إلى تلك الأفعالَ كلَّها مخلوقةٌ حادثةٌ. والحافظُ ابن تَيْمِيَة مع قوله بحدوثهما، لا يقولُ: إنها مخلوقةٌ، ففرَّق

---

[469] تفسير القرطبي لسورة المائدة.

[470] الفصل بين الملل والأهواء والنحل لابن حزم

بين الحدوث والخلق. وإليه مال المصنِّفُ، فجعل الأفعال حادثةً قائمةً بالباري تعالى على ما يَلِيقُ بشأنه، غير مخلوقةٍ. انتهى قوله،

والجواب على ذلك أن الذي يجب أن يبقى واضحا في الذهن هو استحالة أن يكون الأزلي محلا للحوادث أو حالّا بها، يقول ابن تيمية رحمه الله: والكلابية ومن اتبعهم ينفون صفات أفعاله ويقولون: لو قامت به لكان محلاً للحوادث، والحادث إنْ أوجب له كمالاً فقد عدمه قبله، وهو نقص، وإن لم يوجب له كمالاً لم يجز وصفه به.

وطائفة منهم ينفون صفاته الخبرية لاستلزامها التركيب المستلزم للحاجة والافتقار". انتهى،

يقول الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين: "وكذا جميع صفاته إذ يستحيل أن يكون محلاً للحوادث داخلاً تحت التغير، بل يجب للصفات من نعوت القدم ما يجب للذات فلا تعتريه التغيرات ولا تحله الحادثات، بل لم يزل في قدمه موصوفاً بمحامد الصفات ولا يزال في أبده كذلك منزهاً عن تغير الحالات لأن ما كان محل الحوادث لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وإنما ثبت نعت الحدوث للأجسام من حيث تعرّضها للتغير وتقلب الأوصاف، فكيف يكون خالقها مشاركاً لها في قبول التغير؟ "انتهى قول الغزالي

وقال ابن حزم في الفصل: "قال أبو محمد من قال بحدوث العلم فإنه قول عظيم جداً لأنه نص بأن الله تعالى لم يعلم شيئاً حتى أحدث لنفسه علماً وإذا ثبت أن الله تعالى يعلم الآن الأشياء فقد انتفى عنه الجهل بها يقيناً فلو كان يوماً من الدهر لا يعلم شيئاً مما سيكون فقد ثبت له الجهل به ولابد من هذا ضرورة وإثبات الجهل لله تعالى كفر بلا خلاف لأنه وصفه تعالى بالنقص **ووصفه يقتضي له الحدوث ولابد وهذا باطل مما قدمنا من انتفاء جميع صفات الحدوث عن الفاعل تعالى"** انتهى.

وقال ابن حزم: "قال أبو محمد ويبطل قول من وصف الله تعالى بأنه جسم وقول من وصفه بحركة تعالى الله عن ذلك إن الضرورة توجب أن كل متحرك فذو حركة وأن الحركة لمتحرك بها وهذا من باب الإضافة والصورة في المتصور لمتصور وهذا أيضاً من باب الإضافة فلو كان كل مصور متصوراً وكل محرك متحركاً لوجب وجود أفعال لا أوائل لها وهذا قد أبطلناه فيما خلا من كتابنا بعون الله تعالى لنا وتأييده إيانا فوجب ضرورة وجود محرك ليس متحركاً ومصور ليس متصوراً ضرورة ولابد وهو الباري تعالى محرك المتحركات ومصور المصورات لا إله إلا هو وكل جسم فهو ذو صورة وكل ذي حركة فهو ذو عرض محمول فيه فصح أنه تعالى ليس جسماً ولا متحركاً وبالله تعالى التوفيق وأيضاً فقد قدمنا أن الحركة والسكون مدة والمدة زمان وقد بينا فيما خلا من كتابنا **أن الزمان محدث فالحركة محدثة وكذلك السكون والباري تعالى لا يلحقه الحدث إذ لو لحقه محدثاً يقتضي محدثاً فالباري تعالى غير متحرك ولا ساكن**[471]." انتهى أي لا يقاس على البشر، ولا يخضع لقوانين الزمان والمكان والحركة والسكون.

قال البيهقي في الاعتقاد: "أخبرنا علي بن محمد بن عبد الله بن بشران، ثنا أحمد بن سلمان، قال: قرئ على سليمان بن الأشعث، وأخبرنا أبو علي الروذباري، أنا أبو بكر بن داسة، ثنا أبو داود، ثنا القعنبي، عن مالك، عن ابن شهاب، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، وعن أبي عبد الله الأغر، عن أبي هريرة، رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: « ينزل الله عز وجل كل

---

[471] الفصل بين الملل والأهواء والنحل لابن حزم

ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له قال رحمه الله: وهذا حديث صحيح رواه جماعة من الصحابة عن النبي ﷺ، وأصحاب الحديث فيما ورد به الكتاب والسنة من أمثال هذا، ولم يتكلم أحد من الصحابة والتابعين في تأويله، ثم إنهم على قسمين: منهم من قبله وآمن به ولم يؤوله ووكل علمه إلى الله ونفى الكيفية والتشبيه عنه. ومنهم من قبله وآمن به وحمله على وجه يصح استعماله في اللغة ولا يناقض التوحيد. وقد ذكرنا هاتين الطريقتين في كتاب الأسماء والصفات في المسائل التي تكلموا فيها من هذا الباب، وفي الجملة يجب أن يعلم أن **استواء الله سبحانه وتعالى ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار في مكان، ولا مماسة لشيء من خلقه، لكنه مستو على عرشه كما أخبر بلا كيف بلا أين، بائن من جميع خلقه، وأن إتيانه ليس بإتيان من مكان إلى مكان، وأن مجيئه ليس بحركة، وأن نزوله ليس بنقلة، وأن نفسه ليس بجسم، وأن وجهه ليس بصورة، وأن يده ليست بجارحة، وأن عينه ليست بحدقة**، وإنما هذه أوصاف جاء بها التوقيف، فقلنا بها ونفينا عنها التكييف، فقد قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وقال: ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾، وقال: ﴿هل تعلم له سميا﴾».

أخبرنا محمد بن عبد الله الحافظ، أنا أبو بكر محمد بن أحمد بن بالويه، ثنا محمد بن بشر بن مطر، ثنا الهيثم بن خارجة، حدثنا الوليد بن مسلم، قال: سئل الأوزاعي ومالك وسفيان الثوري والليث بن سعد عن هذه الأحاديث فقالوا: «**أمروها كما جاءت بلا كيفية**»". انتهى

غني عن القول الآن أن هذه الصفات التي وردت لا يلتمس معناها من الحقائق الظاهرية لألفاظها، وقد أثبتنا ذلك في الكتاب مئات المرات بالأدلة وبينا أن ذلك هو مذهب السلف، في التفويض، ومن يفهمها على أنها تستوجب حوادث إنما يفعل ذلك لأن في ذهنه أن النزول حركة من الأعلى للأسفل، أو انتقال مكاني، أو ما شابه، والصواب تنزيه الله تعالى عن هذه المعاني الظاهرية، وتفويض معنى النزول والاستواء إلى قائله سبحانه وتعالى ورسوله ﷺ، على مرادهما والايمان بذلك، وحينها لا يستلزم القول بالحدوث ولا بالانتقال، **بل يجب منع فهم الآيات على الانتقال والحدوث** لأن الله تعالى أعلمنا أن ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ،﴾، وأخرج ابن أبي حاتم في مناقب الشافعي عن يونس بن عبد الأعلى سمعت الشافعي يقول: "لله أسماء وصفات لا يسع أحدا ردها، ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه فقد كفر، وأما قبل قيام الحجة فإنه يعذر بالجهل؛ لأن علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا الرؤية والفكر، فنثبت هذه الصفات **وننفي عنه التشبيه** كما نفى عن نفسه، فقال ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ،﴾"

وهذا هو الفرق العظيم بين منهج السلف رضي الله عنهم ومنهج ابن تيمية رحمه الله، فهم مفوضة، وهو يحمل اللفظ على ظاهر معناه، وهم يمنعون تفسير ذلك اللفظ ويقولون ينزل كما يشاء من غير كيفية!

المبحث الثالث عشر:

﴿الرحمن على العرش استوى﴾، لا كيفية لصفات الله تعالى

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾

قال ابن جماعة في إيضاح الدليل: "وقال الإمام البغوي في شرح السنة أهل السنة يقولون الاستواء على العرش صفة الله تعالى بلا كيف يجب على الرجل الإيمان به ويكل العلم فيه إلى الله عز و جل وذكر خبر الإمام مالك رحمه الله تعالى" انتهى

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري: "قوله (باب ﴿وكان عرشه على الماء﴾ ﴿وهو رب العرش العظيم﴾ كذا ذكر قطعتين من آيتين، وتلطف في ذكر الثانية عقب الأولى؛ لرد من توهم من قوله في الحديث " كان الله ولم يكن شيء قبله، ﴿وكان عرشه على الماء﴾ " أن العرش لم يزل مع الله تعالى وهو مذهب باطل، وكذا من زعم من الفلاسفة أن العرش هو الخالق الصانع، وربما تمسك بعضهم وهو أبو إسحاق الهروي بما أخرجه من طريق سفيان الثوري " حدثنا أبو هشام " هو الرماني بالراء والتشديد عن مجاهد عن ابن عباس قال " إن الله كان على عرشه قبل أن يخلق شيئا فأول ما خلق الله القلم " وهذه الأولية محمولة على خلق السماوات والأرض وما فيهما، فقد أخرج عبد الرزاق في تفسيره عن معمر عن قتادة في قوله تعالى ﴿وكان عرشه على الماء﴾ قال هذا بدء خلقه قبل أن يخلق السماء وعرشه من ياقوتة حمراء[472] فأردف المصنف بقوله ﴿رب العرش العظيم﴾ إشارة إلى أن العرش مربوب وكل مربوب مخلوق، وختم الباب بالحديث الذي فيه " فإذا أنا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش " فإن في إثبات القوائم للعرش دلالة على أنه جسم مركب له أبعاض وأجزاء، والجسم المؤلف محدث مخلوق،

وقال البيهقي في " الأسماء والصفات: "اتفقت أقاويل هذا التفسير على أن العرش هو السرير وأنه جسم خلقه الله وأمر ملائكته بحمله وتعبدهم بتعظيمه والطواف به كما خلق في الأرض بيتا وأمر بني آدم بالطواف به واستقباله في الصلاة، وفي الآيات - أي التي ذكرها - والأحاديث والآثار دلالة على صحة ما ذهبوا إليه.

قوله (قال أبو العالية ﴿استوى إلى السماء﴾ ارتفع فسوى خلق) في رواية الكشميهني ﴿فسواهن﴾ خلقهن، وهو الموافق للمنقول عن أبي العالية لكن بلفظ " فقضاهن " كما أخرجه الطبري من طريق أبي جعفر الرازي عنه في قوله تعالى ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ قال ارتفع، وفي قوله ﴿فقضاهن﴾: خلقهن وهذا هو المعتمد والذي وقع ﴿فسواهن﴾ تغيير، ووقع لفظ سوى أيضا في سورة النازعات في قوله تعالى ﴿رفع سمكها فسواها﴾ وليس المراد هنا، وقد تقدم في تفسير سورة فصلت في حديث ابن عباس الذي أجاب به عن الأسئلة التي قال السائل إنها اختلفت عليه في القرآن فإن فيها " أنه خلق الأرض قبل خلق السماء ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات ثم دحا الأرض"[473] ثم إن في تفسير سوى بخلق نظرا؛ لأن في التسوية قدرا زائدا على الخلق كما في قوله تعالى ﴿الذي خلق فسوى﴾.

---

[472] لا يغرنك هذا التخريص الذي لا دليل عليه! من أين جاءوا بأن الخلق من ياقوتة حمراء!

[473] ولا شك أن هذا كلام خطأ؛ فالله تعالى حين ذكر خلق السموات والأرض قدم وأخر، وقد قال الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ (9) وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ (10) **ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ** فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (11) فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا **وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا** ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (12)﴾ فصلت، فوصف مرحلة الدخان وصفا للسماء ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ أعقبته بمرحلة النجوم، ﴿وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾، علما بأن استعمال حرف العطف: ثم، في قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ لا يفيد الترتيب الزمني

قوله (وقال مجاهد استوى: علا على العرش)

وصله الفريابي عن ورقاء عن ابن أبي نجيح عنه قال ابن بطال اختلف الناس في الاستواء المذكور هنا فقالت المعتزلة معناه الاستيلاء بالقهر والغلبة واحتجوا بقول الشاعر: قد استوى بشر على العراق من غير سيف ولا دم مهراق

وقالت الجسمية معناه الاستقرار، وقال بعض أهل السنة معناه ارتفع، وبعضهم معناه علا، وبعضهم معناه الملك والقدرة ومنه استوت له الممالك، يقال لمن أطاعه أهل البلاد، وقيل معنى الاستواء التمام والفراغ من فعل الشيء، ومنه قوله تعالى ﴿ولما بلغ أشده واستوى﴾ فعلى هذا فمعنى استوى على العرش أتم الخلق، وخص لفظ العرش لكونه أعظم الأشياء وقيل إن ﴿على﴾ في قوله ﴿على العرش﴾ بمعنى: إلى، فالمراد على هذا انتهى إلى العرش أي فيما يتعلق بالعرش؛ لأنه خلق الخلق شيئا بعد شيء، ثم قال ابن بطال: فأما قول المعتزلة فإنه فاسد؛ لأنه لم يزل قاهرا غالبا مستوليا، وقوله ﴿ثم استوى﴾ يقتضي افتتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن، ولازم تأويلهم أنه كان مغالبا فيه فاستولى عليه بقهر من غالبه، وهذا منتف عن الله سبحانه، وأما قول المجسمة ففاسد أيضا؛ لأن الاستقرار من صفات الأجسام ويلزم منه الحلول والتناهي، وهو محال في حق الله تعالى، ولائق بالمخلوقات لقوله تعالى ﴿فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك﴾ وقوله ﴿لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم إذا استويتم عليه﴾ قال وأما تفسير استوى: علا فهو صحيح وهو المذهب الحق، وقول أهل السنة؛ لأن الله سبحانه وصف نفسه بالعلي، وقال ﴿سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ وهي صفة من صفات الذات، وأما من فسره: ارتفع ففيه نظر؛ لأنه لم يصف به نفسه، قال واختلف أهل السنة هل الاستواء صفة ذات أو صفة فعل، فمن قال معناه علا قال هي صفة ذات، ومن قال غير ذلك قال هي صفة فعل، وإن الله فعل فعلا سماه استوى على عرشه، لا أن ذلك قائم بذاته لاستحالة قيام الحوادث به انتهى ملخصا.

وقد ألزمه من فسره بالاستيلاء بمثل ما ألزم هو به من أنه صار قاهرا بعد أن لم يكن، فيلزم أنه صار غالبا بعد أن لم يكن؛ والانفصال عن ذلك للفريقين بالتمسك بقوله تعالى ﴿وكان الله عليما حكيما﴾ فإن أهل العلم بالتفسير قالوا معناه لم يزل كذلك، كما تقدم بيانه عن ابن عباس في تفسير فصلت،

وبقي من معاني استوى ما نقل عن ثعلب استوى الوجه اتصل، واستوى القمر امتلأ واستوى فلان وفلان تماثلا، واستوى إلى المكان أقبل، واستوى القاعد قائما والنائم قاعدا، ويمكن رد بعض هذه المعاني إلى بعض، وكذا ما تقدم عن ابن بطال، وقد نقل أبو إسماعيل الهروي في كتاب الفاروق بسنده إلى داود بن علي بن خلف قال: كنا عند أبي عبد الله بن الأعرابي يعني محمد بن زياد اللغوي فقال له رجل ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ فقال هو على العرش كما أخبر، قال يا أبا عبد الله إنما معناه استولى، فقال اسكت لا يقال استولى على الشيء إلا أن يكون له مضاد، ومن طريق محمد بن أحمد بن النضر الأزدي سمعت ابن الأعرابي يقول أرادني أحمد بن أبي داود أن أجد له في لغة العرب ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ بمعنى استولى فقلت والله ما أصبت هذا، وقال غيره لو كان بمعنى استولى لم يختص بالعرش؛ لأنه غالب على جميع المخلوقات، ونقل محيي السنة البغوي في تفسيره عن ابن عباس وأكثر المفسرين أن معناه ارتفع وقال أبو عبيدة والفراء

بالضرورة، أي لا يدل على أن خلق الأرض سبق خلق السماء، فحرف العطف ثم يفيد ترتيب معان مقصودة يراد إبرازها من السياق، يراجع مقال: على موقع الإسلام سؤال وجواب: لا يلزم في العطف بـ" ثم " الترتيب الزمني على كل حال.

وغيرهما بنحوه، وأخرج أبو القاسم اللالكائي في كتاب السنة من طريق الحسن البصري عن أمه عن أم سلمة أنها قالت "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر"

ومن طريق ربيعة بن أبي عبد الرحمن أنه سئل كيف استوى على العرش؟ فقال: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، وعلى الله الرسالة، وعلى رسوله البلاغ، وعلينا التسليم"

وأخرج البيهقي بسند جيد عن الأوزاعي قال كنا والتابعون متوافرون نقول إن الله على عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته، وأخرج الثعلبي من وجه آخر عن الأوزاعي أنه سئل عن قوله تعالى ﴿ثم استوى على العرش﴾ فقال: هو كما وصف نفسه.

وأخرج البيهقي بسند جيد عن عبد الله بن وهب قال: كنا عند مالك فدخل رجل فقال يا أبا عبد الله ﴿الرَّحْمَـنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، كيف استوى؟ فأطرق مالك فأخذته الرحضاء ثم رفع رأسه فقال: ﴿الرَّحْمَـنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وصف به نفسه ولا يقال كيف، وكيف عنه مرفوع، وما أراك إلا صاحب بدعة أخرجوه "

ومن طريق يحيى بن يحيى عن مالك نحو المنقول عن أم سلمة لكن قال فيه "والإقرار به واجب، والسؤال عنه بدعة" وأخرج البيهقي من طريق أبي داود الطيالسي قال: كان سفيان الثوري وشعبة وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وشريك وأبو عوانة لا يحددون ولا يشبهون ويروون هذه الأحاديث ولا يقولون كيف، قال أبو داود وهو قولنا، قال البيهقي وعلى هذا مضى أكابرنا.

وأسند اللالكائي عن محمد بن الحسن الشيباني قال: اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن وبالأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب من غير تشبيه ولا تفسير، فمن فسر شيئا منها وقال بقول جهم فقد خرج عما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه وفارق الجماعة؛ لأنه وصف الرب بصفة لا شيء.

ومن طريق الوليد بن مسلم سألت الأوزاعي ومالكا والثوري والليث بن سعد عن الأحاديث التي فيها الصفة فقالوا: أمروها كما جاءت بلا كيف "

وأخرج ابن أبي حاتم في مناقب الشافعي عن يونس بن عبد الأعلى سمعت الشافعي يقول: "لله أسماء وصفات لا يسع أحدا ردها، ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه فقد كفر، وأما قبل قيام الحجة فإنه يعذر بالجهل؛ لأن علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا الرؤية والفكر، فنثبت هذه الصفات **ونفي عنه التشبيه** كما نفى عن نفسه، فقال ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ،﴾" وأسند البيهقي بسند صحيح عن أحمد بن أبي الحواري عن سفيان بن عيينة قال " كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عنه " ومن طريق أبي بكر الضبعي قال: مذهب أهل السنة في قوله ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ قال بلا كيف والآثار فيه عن السلف كثيرة، وهذه طريقة الشافعي وأحمد بن حنبل، وقال الترمذي في الجامع عقب حديث أبي هريرة في النزول وهو على العرش كما وصف به نفسه في كتابه، كذا قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبهه من الصفات، وقال في باب فضل الصدقة قد ثبتت هذه الروايات فنؤمن بها ولا نتوهم ولا يقال كيف، كذا جاء عن مالك وابن عيينة وابن المبارك أنهم أمروها بلا كيف، وهذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة، وأما الجهمية فأنكروها وقالوا هذا تشبيه، وقال إسحاق بن راهويه إنما يكون التشبيه لو قيل: يد كيد وسمع كسمع،

وقال في تفسير المائدة قال الأئمة نؤمن بهذه الأحاديث من غير تفسير، منهم الثوري ومالك وابن عيينة وابن المبارك وقال ابن عبد البر: أهل السنة مجمعون على الإقرار بهذه الصفات الواردة في الكتاب والسنة، ولم يكيفوا شيئا منها؛ وأما الجهمية والمعتزلة والخوارج فقالوا من أقر بها فهو مشبه فسماهم من أقر بها معطلة، وقال إمام الحرمين في الرسالة النظامية: اختلفت مسالك العلماء في هذه الظواهر فرأى بعضهم تأويلها والتزم ذلك في آي الكتاب وما يصح من السنن، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الله تعالى والذي نرتضيه رأيا وندين الله به عقيدة اتباع سلف الأمة للدليل القاطع على أن إجماع الأمة حجة فلو كان تأويل هذه الظواهر حتما لأوشك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع انتهى. وقد تقدم النقل عن أهل العصر الثالث وهم فقهاء الأمصار كالثوري والأوزاعي ومالك والليث ومن عاصرهم، وكذا من أخذ عنهم من الأئمة، فكيف لا يوثق بما اتفق عليه أهل القرون الثلاثة، وهم خير القرون بشهادة صاحب الشريعة، وقسم بعضهم أقوال الناس في هذا الباب إلى ستة أقوال قولان لمن يجريها على ظاهرها أحدهما من يعتقد أنها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة ويتفرع من قولهم عدة آراء، والثاني من ينفي عنها شبه صفة المخلوقين؛ لأن ذات الله لا تشبه الذوات فصفاته لا تشبه الصفات فإن صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته، وقولان لمن يثبت كونها صفة ولكن لا يجريها على ظاهرها، أحدهما يقول لا نؤول شيئا منها بل نقول الله أعلم بمراده، والآخر يؤول فيقول مثلا معنى الاستواء الاستيلاء، واليد القدرة ونحو ذلك، وقولان لمن لا يجزم بأنها صفة أحدهما يقول يجوز أن تكون صفة وظاهرها غير مراد، ويجوز أن لا تكون صفة، والآخر يقول لا يخاض في شيء من هذا بل يجب الإيمان به؛ لأنه من المتشابه الذي لا يدرك معناه.[474]

والاستواء في اللغة: الارتفاع والعلوّ على الشيء؛ قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ فَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى نَجَّىٰنَا مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (المؤمنون: 28)، وقال ﴿لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُۥ مُقْرِنِينَ﴾ (الزخرف: 13)، وقال الشاعر:

فأوردتهم ماء بفَيْفاء قَفرة وقد حلّق النجم اليمانيّ فاستوى

أي ارتفع وعلا، واستوت الشمس على رأسي واستوت الطير على قِمّة رأسي، بمعنى علا.

وهذه الآية من المشكلات، والناس فيها وفيما شاكلها على ثلاثة أوجه،

قال بعضهم: نقرؤها ونؤمن بها ولا نفسرها؛ وذهب إليه كثير من الأئمة، وهذا كما روي عن مالك رحمه الله أن رجلاً سأله عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (طه: 5) قال مالك: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وأراك رجل سَوْء أخرجوه.

وقال بعضهم: نقرؤها ونفسّرها على ما يحتمله ظاهر اللغة. وهذا قول المشبّهة.

وقال بعضهم: نقرؤها ونتأوّلها ونُحيل حَمْلها على ظاهرها.

---

[474] فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر.

وقال الفرّاء في قوله عزّ وجلّ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ قال: الاستواء في كلام العرب على وجهين، أحدهما: أن يَسْتَوِي الرجل وينتهي شبابه وقوته، أو يستوي عن اعوجاج.[475]

يقول العلامة عطا أبو الرشتة: "﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾، أي عمد لخلقها، والعرب تقول استوى إليه أي قصده قصدا مستويا، دون أن يلوي على شيء غيره، قاله الفراء، وهذا ما أرجحه في معنى استوى هنا، وأقول أرجحه لأن استوى من المتشابه". انتهى[476] بتصرف يسير.

وقال النسفي في تفسيره: "الاستواء: الاعتدال والاستقامة. يقال: استوى العود أي قام واعتدل، ثم قيل: استوى إليه كالسهم المرسل أي قصده قصداً مستوياً من غير أن يلوي على شيء ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة:29] (فصلت: 11)، أي أقبل وعمد إلى خلق السموات ... من غير أن يريد فيما بين ذلك خلق شيء آخر". انتهى

وقال أبو حيان الأندلسي في البحر المحيط: "(وفي الاستواء هنا سبعة أقوال):

أحدها: أقبل وعمد إلى خلقها وقصد من غير أن يريد فيما بين ذلك خلق شيء آخر، وهو استعارة من قولهم: استوى إليه كالسهم المرسل، إذا قصده قصداً مستوياً من غير أن يلوي على شيء، قال معناه الفراء، واختاره الزمخشري، وبين ما الذي استعير منه.

الثاني: علا وارتفع من غير تكييف ولا تحديد، قاله الربيع بن أنس، والتقدير: علا أمره وسلطانه، واختاره الطبري.

الثالث: أن يكون إلى بمعنى على، أي استوى على السماء، أي تفرد بملكها ولم يجعلها كالأرض ملكاً لخلقه، ومن هذا المعنى قول الشاعر: فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر

ومعنى هذا الاستيلاء كما قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

الرابع: أن المعنى تحول أمره إلى السماء واستقر فيها، والاستواء هو الاستقرار، فيكون ذلك على حذف مضاف، أي ثم استوى أمره إلى السماء، أي استقر لأن أوامره وقضاياه تنزل إلى الأرض من السماء، قاله الحسن البصري.

والخامس: أن المعنى استوى بخلقه واختراعه إلى السماء، قاله ابن كيسان، ويؤول المعنى إلى القول الأول.

السادس: أن المعنى كمل صنعه فيها، كما تقول: استوى الأمر، وهذا ينبو اللفظ عن الدلالة عليه.

السابع: أن الضمير في استوى عائد على الدخان، وهذا بعيد جدًّا يبعده قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾، واختلاف الضمائر وعوده على غير مذكور، ولا يفسره سياق الكلام.

وهذه التأويلات كلها فرار عما تقرر في العقول من أن الله تعالى يستحيل أن يتصف بالانتقال المعهود في غيره تعالى، وأن يحل فيه حادث أو يحل هو في حادث، وسيأتي الكلام على الاستواء بالنسبة إلى العرش، إن شاء الله تعالى. ومعنى التسوية: تعديل خلقهن وتقويمه وإخلاؤه من العوج والفطور، أو إتمام خلقهن وتكميله من قولهم: درهم سواء، أي وازن

[475] تفسير الإمام القرطبي رحمه الله تعالى.

[476] التيسير في أصول التفسير لعطا أبو الرشتة.

كامل تام، أو جعلهن سواء من قوله: ﴿إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ أو تسوية سطوحها بالإملاس. والضمير في فسوّاهن عائد على السماء على أنها جمع سماوة، أو على أنه اسم جنس فيصدق إطلاقه على الفرد والجمع، ويكون مراداً به هنا الجمع. قال الزمخشري، والضمير في فسواهن ضمير مبهم.[477] انتهى

الروايات التي نقلت لنا مقولة إمامنا مالك رحمه الله.

1. رواية جعفر بن عبد الله:

قال الحافظ أبو نعيم في الحلية: حدّثنا محمد بن علي بن مسلم العقيلي، ثنا القاضي أبو أميَّة الغلابي، ثنا سلمة بن شبيب، ثنا مهدي بن جعفر، ثنا جعفر بن عبد الله قال: كنا عند مالك بن أنس فجاءه رجل فقال: يا أبا عبد الله ﴿الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ كيف استوى؟، فما وجد مالك من شيء ما وجد من مسألته، فنظر إلى الأرض وجعل ينكتُ بعود في يده حتى علاه الرّحضاء. يعني العرق. ثمَّ رفع رأسه ورمى بالعود وقال: ((الكيف منه غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة))، وأمر به فأُخرج. الحلية لأبي نعيم 326/6،325.

2. رواية عبد الله بن وهب:

قال البيهقي: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ أحمد بن محمد بن إسماعيل بن مهران، ثنا أبي حدّثنا أبو الربيع بن أخي رشدين ابن سعد قال: سمعت عبد الله بن وهب يقول: كنا عند مالك بن أنس فدخل رجل فقال: يا أبا عبدالله ﴿الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ كيف استواؤه؟، قال: فأطرق مالك وأخذته الرحضاء، ثم رفع رأسه فقال: ﴿الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ كما وصف نفسه، ولا يقال كيف، وكيف عنه مرفوع، وأنت رجل سوء صاحب بدعة أخرجوه، قال: فأُخرج، البيهقي الأسماء والصفات (304/2)،

قال الذهبي في العلوّ: ((وساق البيهقي بإسناد صحيح عن أبي الربيع الرشديني عن ابن وهب...)) وذكره. مختصر العلوّ (ص:141). وقال الحافظ ابن حجر: ((وأخرج البيهقي بسند جيِّد عن ابن وهب..)) وذكره. فتح الباري (407/13،406 .

3 رواية يحيى بن يحيى التميمي:

قال البيهقي -رحمه الله- في كتابه الأسماء والصفات:

أخبرنا أبو بكر أحمد بن محمد بن الحارث الفقيه الأصفهاني، أنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيَّان المعروف بأبي الشيخ، ثنا أبو جعفر أحمد بن زيرك اليزدي: سمعت محمد بن عمرو بن النضر النيسابوري يقول: سمعت يحيى بن يحيى يقول: كنا عند مالك بن أنس فجاء رجل فقال: يا أبا عبد الله ﴿الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ فكيف استوى؟، قال: فأطرق مالك رأسه حتى علاه الرحضاء ثم قال: ((الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلاّ مبتدعاً. فأمر به أن يُخرج)). الأسماء والصفات (306/2،305). ورواه البيهقي في الاعتقاد (ص:56)،

4. رواية جعفر بن ميمون:

---

[477] البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي.

قال الإمام أبو إسماعيل الصابوني حدّثنا أبو الحسن بن إسحاق المدني، حدّثنا أحمد بن الخضر أبو الحسن الشافعي، حدّثنا شاذان، حدّثنا ابن مخلد بن يزيد القهستاني، حدّثنا جعفر بن ميمون قال: سئل مالك بن أنس عن قوله: ﴿الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ كيف استوى؟، قال: ((الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلاّ ضالاً، وأمر به أن يخرج من مجلسه))

أبو إسماعيل الصابوني عقيدة السلف أصحاب الحديث ص:38.

5 . رواية سفيان بن عيينة:

قال القاضي عياض: ((قال أبو طالب المكي: كان مالك -رحمه الله- أبعدَ الناس من مذاهب المتكلّمين، وأشدَّهم بُغضاً للعراقيين، وألزَمهم لسنة السالفين من الصحابة والتابعين، قال سفيان بن عيينة: سأل رجلٌ مالكاً فقال: ﴿الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ كيف استوى يا أبا عبد الله؟، فسكت مالكٌ مليًّا حتى علاه الرحضاء، وما رأينا مالكاً وجد من شيء وجده من مقالته، وجعل الناس ينظرون ما يأمر به، ثمَّ سُريَّ عنه فقال: ((الاستواء منه معلوم، والكيف منه غير معقول، والسؤال عن هذا بدعة، والإيمان به واجب، وإني لأظنُّك ضالاً، أخرجوه)).

فناداه الرجل: يا أبا عبد الله، والله الذي لا إله إلاَّ هو، لقد سألتُ عن هذه المسألة أهلَ البصرة والكوفة والعراق، فلم أجِد أحداً وُفِّق لما وُفِّقت له))

ترتيب المدارك للقاضي عياض (39/2)، ونقله الذهبي في سير أعلام النبلاء (106،107/8.

6 . رواية محمد بن النعمان بن عبد السلام التيمي:

قال أبو الشيخ الأنصاري في كتابه طبقات المحدّثين: حدّثنا عبد الرحمن بن الفيض، قال: ثنا هارون بن سليمان، قال: سمعت محمد بن النعمان بن عبدالسلام يقول: ((أتى رجل مالكَ بنَ أنس فقال: ﴿الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ كيف استوى؟، قال: فأطرق، وجعل يعرق، وجعلنا ننتظر ما يأمر به، فرفع رأسه، فقال: ((الاستواء منه غير مجهول، والكيف منه غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلاّ ضالاً، أَخرجوه من داري))).، وإسناده جيّد. طبقات المحدّثين بأصبهان 214/2.

7 . رواية عبد الله بن نافع:

قال الحافظ ابن عبد البر -رحمه الله-: أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن عبد المؤمن، قال: حدّثنا أحمد بن جعفر بن حمدان ابن مالك، قال: حدّثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل، قال: حدّثني أبي، قال: حدّثنا سريج بن النعمان، قال: حدّثنا عبد الله بن نافع، قال: قيل لمالك: ﴿الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ كيف استوى؟، فقال مالك -رحمه الله-: استواؤه معقول، وكيفيته مجهولة، وسؤالك عن هذا بدعة، وأراك رجل سوء)) التمهيد 138/7.

8 . رواية أيوب بن صالح المخزومي:

قال الحافظ ابن عبد البر -رحمه الله-: وأخبرنا محمد بن عبد الملك، قال: حدّثنا عبد الله بن يونس، قال: حدّثنا بقي بن مخلد، قال: حدّثنا بكّار بن عبد الله القرشي... وساق روايته للأثر المتقدّمة من طريق مهدي بن جعفر، ثم قال: وحدّثنا أيوب بن صلاح المخزومي بالرملة، قال: ((كنا عند مالك إذ جاءه عراقي فقال له: يا أبا عبد الله مسألة أريد أن أسألك

عنها؟ فطأطأ مالك رأسه فقال له: يا أبا عبدالله ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ كيف استوى؟ قال: سألتَ عن غير مجهول، وتكلّمت في غير معقول، إنّك امرؤ سوء، أخرِجوه، فأخذوا ببعضه فأخرجوه)) التمهيد (151/7).

10. رواية سحنون عن بعض أصحاب مالك:

قال ابن رشد في البيان والتحصيل: قال سحنون: أخبرني بعض أصحاب مالك أنَّه كان قاعداً عند مالك فأتاه رجل فقال: ((يا أبا عبد الله مسألة؟، فسكت عنه ثم قال له: مسألة؟، فسكت عنه، ثم عاد فرفع إليه مالك رأسَه كالمجيب له، فقال السائل: يا أبا عبد الله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، كيف كان استواؤه؟ فطأطأ مالك رأسَه ساعة ثم رفعه، فقال: ((سألتَ عن غير مجهول، وتكلّمتَ في غير معقول، ولا أراك إلاَّ امرأ سوء، أَخرِجوه)).البيان والتحصيل (16/367. 368).

لم يفهم عالم واحد من أئمة المالكية ما فهمته المشبهة قديما من كلام مالك فذهب هؤلاء الى حمل كلام مالك محمل الفهم الظاهري للنص و هذا ظلم للرجل.

و لنترك شيخ المفسرين الامام القرطبي يفصح لنا عن تفسير الآية و استشهاده بكلام مالك رحمه الله لنتيقن أن العلماء فهموا كلام إمامهم و خصومنا تجاهلوهم فتجاهلوا الفهم الصحيح لكلمة الإمام مالك رحمه الله. قال القرطبي رحمه الله:

"قوله تعالى: ﴿ثم استوى﴾ ﴿ثم﴾ لترتيب الإخبار لا لترتيب الأمر في نفسه. والاستواء في اللغة: الارتفاع والعلو على الشيء، قال الله تعالى: ﴿فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك﴾ [المؤمنون: 28]، وقال ﴿لتستووا على ظهوره﴾ [الزخرف: 13]، وقال الشاعر:

فأوردتهم ماء بفيفاء قفرة وقد حلق النجم اليماني فاستوى

أي ارتفع وعلا، واستوت الشمس على رأسي واستوت الطير على قمة رأسي، بمعنى علا. وهذه الآية من المشكلات، والناس فيها وفيما شاكلها على ثلاثة أوجه، قال بعضهم: نقرؤها ونؤمن بها ولا نفسرها، وذهب إليه كثير من الأئمة، وهذا كما روى عن مالك رحمه الله أن رجلا سأله عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5] قال مالك: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وأراك رجل سوء أخرجوه. وقال بعضهم: نقرؤها **ونفسرها على ما يحتمله ظاهر اللغة. وهذا قول المشبهة**. وقال بعضهم: نقرؤها ونتأولها ونحيل حملها على ظاهرها".

- وجاء هذا الأثر عند ابن عبد البر في التمهيد بلفظ (استواؤه مجهول والفعل منه غير معقول) إ.هـ

قال ابن عبد البر في التمهيد 151/7:

(أخبرنا محمد بن عبدالملك قال حدثنا عبدالله بن يونس قال حدثنا بقي بن مخلد قال حدثنا بكار بن عبدالله القرشي قال حدثنا مهدي بن جعفر عن مالك بن أنس أنه سأله عن قول الله عز وجل الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى كيف استوى قال فأطرق مالك ثم قال استواؤه مجهول والفعل منه غير معقول والمسألة عن هذا بدعة) إ.هـ

وجاء هذا الأثر عند ابن عبد البر في التمهيد بلفظ (سألت عن غير مجهول وتكلمت في غير معقول) إ.هـ

قال ابن عبد البر في التمهيد 151/7:

(قال بقي وحدثنا أيوب بن صلاح المخزومي بالرملة قال كنا عند مالك إذ جاءه عراقي فقال له يا أبا عبدالله مسألة أريد أن أسألك عنها فطأطأ مالك رأسه فقال له يا أبا عبدالله ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ كيف استوى قال سألت عن غير مجهول وتكلمت في غير معقول إنك امرؤ سوء أخرجوه فأخذوا بضبعيه فأخرجوه

قال يحيى بن إبرهيم بن مزين:

إنما كره مالك أن يتحدث بتلك الأحاديث لأن فيها حدا وصفة وتشبيها والنجاة في هذا الانتهاء إلى ما قال الله عز وجل ووصف به نفسه بوجه ويدين وبسط واستواء وكلام... فليقل قائل بما قال الله ولينته إليه ولا يعدوه ولا يفسره ولا يقل كيف فإن في ذلك الهلاك لأن الله كلف عبيده الإيمان بالتنزيل ولم يكلفهم الخوض في التأويل الذي لا يعلمه غيره) إ.هـ

فائدة:

جاء معنى هذا الأثر عن أم سلمة وابن عباس رضي الله عنهما وعن ربيعة الرأي رحمه الله

- أما أثر أم سلمة:

فروى اللالكائي في شرح السنة 497/3 وابن بطة في الإبانة 164/3 (عن أم سلمة رضي الله عنها في قوله ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾

قالت الكيف غير معقول والاستواء غير مجهول والاقرار به إيمان والحجود به كفر) إ.هـ

- وأما أثر ابن عباس:

ففي فتح القدير للشوكاني 2/ 307 قال:

(أخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه عن ابن عباس في قوله: ﴿استوى على العرش﴾ الكيف غير معقول والاستواء غير مجهول والإقرار به إيمان والجحود كفر) إ.هـ

- وأما أثر ربيعة:

فروى اللالكائي في شرح السنة 497/3 وابن بطة في الإبانة 164/3:

(عن ابن عيينة قال سئل ربيعة عن قوله ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾كيف استوى؟

قال: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق)

وراه العجلي في الثقات 358/1:

بلفظ: (قيل لربيعة بن أبي عبد الرحمن ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ كيف استوى؟

قال: الاستواء منه غير معقول وعلينا وعليك التسليم) إ.هـ

مامعنى الكيف في قول مالك (والكيف منه غير معقول)[478]

* مامعنى الكيف في قول مالك (والكيف منه غير معقول) أو (والكيف عنه مرفوع)... إلخ؟:
قبل الإجابة عن هذا السؤال لا بد من معرفة معنى الكيف في اللغة والاصطلاح:

الكيفية في اللغة:

في مختار الصحاح 244/1:
(ك ي ف: كَيفَ اسـم مبهم غير متمكن وإنما حرك آخره لالتقاء السـاكنين وبني على الفتح دون الكسـر لمكان الياء
- وهو للاستفهام عن الأحوال
- وقد يقع بمعنى التعجب كقوله تعالى ﴿كيف تكفرون بالله﴾
- وإذا ضُمَّ إليه ما صح أن يجازى به تقول كيفما تفعل أفعل) إ.هـ
وفي تاج العروس لمرتضى الزبيدي 6114/1: (كيف:
الكَيْفُ: القطْعُ وقد كافَه يَكِيفُه ومنه: كَيَّفَ الأَدِيمَ تَكْيِيفاً: إذا قَطَعه...
والغالبُ فيه أَنْ يَكُونَ اسْتِفهاماً عن الأَحْوالِ إما حَقِيقِيّاً ككَيْفَ زَيْدٌ؟ أَو غَيْرَهُ مثل: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ باللهِ﴾ فإنَّهُ أُخْرِجَ مُخْرَجَ التَّعَجُّبِ والتَّوْبِيخ...
ويَقَعُ خَبَراً قَبْلَ ما لا يَسْتَغْنِي عَنْه كَكَيْفَ أَنْتَ؟ وكَيْفَ كُنْتَ؟. ويَكُونُ حالاً لا سُؤالَ معه كقَوْلِكَ: لأُكْرِمَنَّكَ كَيفَ كُنْتَ أَي: عَلى أَيِّ حالٍ كُنْتَ وحالاً قَبْلَ ما يَسْتَغْنِي عَنْهُ ككَيْفَ جاءَ زَيْدٌ؟. ويَقَعُ مَفْعولاً مُطْلَقاً مثل: ﴿كَيْفَ فَعَل رَبُّكَ﴾ إ.هـ

* إذن كيف لها أربعة معاني في اللغة:

1. الاستفهام عن الأحوال، أو الحال بدون استفهام (وهذا المعنى هو المراد فيما نحن فيه)
2. القطع. (وهذا له تعلق بما نحن فيه)
3. التعجب
4. الجزاء

أما الكيفية فهي المصدر من كيف، ففي لسان العرب 312/9: (وقال (أي الزجاج) في مصدر كيف: الكَيْفِيَّة.) إ.هـ
وقال الزبيدي في تاج العروس 6114/1:
(وأما قول شيخنا . ابن الشركي : وينبغي أن يزيد قولهم: الكيفية أيضاً. فإنها لا تكاد توجد في الكلام العربي. قلتُ: نَعَمْ قد ذكره الزجاج فقال: والكيفية: مصدر كيف، فتأمَّل) إ.هـ
فإذا كانت الكيفية هي المصدر من كيف فمعناها إذن: (الحالة التي عليها الشيء)
والتكييف هو جعل الشيء ذا كيفية إلا أن كيَّف مولده.

---

[478] من بحث لأخ فاضل في منتدى الأصلين وفقه الله وغفر له ذنبه، فقد أجاد فيه أيما إجادة.

ففي لسان العرب 312/9: (قال اللحياني: هي (يعني كيف) مؤنثة وإِن ذكِّرت جاز، فأَما قولهم: كَيَّف الشيءَ فكلام مولَّد)

* أما الكيفية في الاصطلاح فقد استعمل الأئمة الكيفية في صفات الله تعالى بمَعْنيين:

الأول: بمعنى الجسمية و التشخص:

وحينئذ فالمنفي هو الكيف [479]، ذاته[480]:

وهو المراد بقول الإمام مالك (والكيف غير معقول) وفي رواية (والكيف عنه مرفوع) يعني أن الجسمية والتشخص غير معقوله في صفات رب العالمين وهي مرفوعة عنه سبحانه

- ومن استعمالات الأئمة الكيف بمعنى الجسمية والتشخص:

* - مارواه الصابوني ص 193والبيهقي في الأسماء ص 452 والهروي في ذم الكلام ص 231:

عن إسحاق بن إبراهيم الحنظلي قال:

قال لي الأمير عبد الله بن طاهر ياأبا يعقوب هذا الحديث الذي تروية عن رسول الله ﷺ ينزل ربنا كل ليلة. كيف ينزل؟ قال قلت: أعز الله الأمير لا يقال لأمر الرب كيف إنما ينزل بلا كيف) إ.هـ

*- ومن ذلك ما قاله الصابوني ص 222: (سمعت الأستاذ أبا منصور يقول: سئل أبو حنيفة عن حديث النزول فقال ينزل بلا كيف وقال بعضهم ينزل نزولا يليق بالربوبية بلا كيف من غير أن يكون نزولا مثل نزول الخلق بالتخلي والتملي لأنه تعالى منزه أن تكون صفاته مثل صفات الخلق) إ.هـ

*- ومن ذلك ما قاله الإمام الخطابي: (وليس قولنا إن الله على العرش أي مماس له أو متمكن فيه أو متحيز في جهة من جهاته بل هو خبر جاء به التوقيف، فقلنا به (ونفينا عنه التكييف) إذ ﴿ليس كمثله شىء﴾ وبالله التوفيق) انتهى نقله عنه في الفتح 413/13

---

[479] الكيفية لغة لفظ ينسب إلى كيف التي يسأل بها عن الحال، والكيف اصطلاحاً: هيأة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته. فقوله هيأة يشمل الأعراض كلها وقوله قارة في الشيء احتراز عن الهيأة غير القارة كالحركة والزمان والفعل والإنفعال وقوله لا يقتضي قسمة يخرج الكم وقوله ولا نسبة يخرج باقي الأعراض النسبية. وقوله لذاته ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة أو النسبة بواسطة اقتضاء محلها بذاك. وهي أربعة أنواع الأول الكيفيات المحسوسة فهي إما راسخة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر وتسمى انفعاليات، وإما غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجه وتسمى انفعالات لكونها أسباباً لانفعالات النفس. والثانية الكيفيات النفسانية(المختصة بذوات الأنفس) وهي أيضا إما راسخة كصناعة الكتابة للمتدرب فيها وتسمى ملكات أو غير راسخة كالكتابة لغير المتدرب وتسمى حالات. والثالثة الكيفيات المختصة بالكميات وهي إما أن تكون مختصة بالكميات المتصلة كالتثليث والتربيع والاستقامة والانحناء أو المنفصلة كالزوجية والفردية. والرابعة الكيفيات الاستعدادية وهي إما أن تكون استعداداً نحو القبول كاللين أو نحو اللاقبولى كالصلابة. أنظر التعريفات 241 والتعاريف للمناوي 614وكشاف الاصطلاحات للتهانوي 1395/2. عن التجسيم للدكتور صهيب السقار.

[480] ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾، ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ قال البيهقي في الأسماء والصفات: أخبرنا محمد بن عبد الله الحافظ، قال: هذه نسخة الكتاب الذي أملاه الشيخ أبو بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب في مذهب أهل السنة فيما جرى بين محمد بن إسحاق بن خزيمة وبين أصحابه، فذكرها وذكر فيها: ﴿ٱلرَّحْمَنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَى﴾ **بلا كيف**، والآثار عن السلف في مثل هذا كثيرة وعلى هذه الطريق **يدل مذهب الشافعي رضي الله عنه، وإليها ذهب أحمد بن حنبل والحسين بن الفضل البجلي. ومن المتأخرين أبو سليمان الخطابي**.

*-ومن ذلك ما قاله الإمام البغوي في شرح السنة: (القدم والرجل المذكوران في هذا الحديث من صفات الله المنزهة عن التكييف والتشبيه وكذلك كل ما جاء من هذا القبيل في الكتاب أو السنة كاليد والأصبع والعين والمجيء والإتيان والنزول، فالإيمان بها فرض والامتناع عن الخوض فيها واجب، فالمهتدي من سلك فيها طريق التسليم والخائض فيها زائغ والمنكر معطل والمكيف مشبه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وهو السميع البصير) إ.هـ نقله عنه صاحب تحفة الأحوذي 233/7

*- ومن ذلك ما قاله القاضي عياض:

(ويا ليت شعري ما الذي جمع أهل السنة والحق كلهم على وجوب الامساك عن الفكر في الذات كما أمروا وسكتوا لحيرة العقل واتفقوا على تحريم التكييف والتشكيل وأن ذلك من وقوفهم وامساكهم غير شاك في الوجود والموجود وغير قادح في التوحيد بل هو حقيقته) إ.هـ نقله عنه النووي في شرح مسلم 25/5

*-ومن ذلك ما قاله الحافظ ابن عساكر في تبيين كذب المفتري ص 150:

(وكذلك قالت الحشوية المشبهة أن الله سبحانه وتعالى يرى مكيفا محدودا كسائر المرئيات وقالت المعتزلة والجهمية والنجارية إنه سبحانه لا يرى بحال من الأحوال فسلك رضي الله عنه طريقة بينهما فقال يرى من غير حلول ولا حدود ولا تكييف كما يرانا هو سبحانه وتعالى وهو غير محدود ولا مكيف فكذلك نراه وهو غير محدود ولا مكيف)

ومن ذلك ما قاله الحافظ ابن حجر العسقلاني في الفتح 30/3عن حديث النزول:

(ومنهم من أجراه على ما ورد مؤمنا به على طريق الإجمال منزها الله تعالى عن الكيفية والتشبيه وهم جمهور السلف ونقله البيهقي وغيره عن الأئمة الأربعة والسفيانين والحمادين والأوزاعي والليث وغيرهم). إ.هـ

*- ومن ذلك ما قاله ابن عبد البر في التمهيد 144/7عند ذكر حديث النزول:

(وقال آخرون ينزل بذاته... قال أبو عمر ليس هذا بشيء عند أهل الفهم من أهل السنة لأن هذا كيفية وهم يفزعون منها لأنها لا تصلح إلا فيما يحاط به عيانا وقد جل الله وتعالى عن ذلك) إ.هـ

*- ومن ذلك ما رواه الدارقطني في كتاب الصفات ص75:

(عن الوليد بن مسلم قال: سألْتُ الأوزاعي ومالك بن أنس وسفيان الثوري والليث بن سعد عن هذه الأحاديث التي فيها الرؤية وغير ذلك، فقالوا: أَمْضِها بلا كيف) إ.هـ

*- ومن ذلك قول سهل بن عبد الله التُّستري رحمه الله (ت:283هـ)

(**العقل وحده لا يدل على قديم أزلي فوق عرش محدث! نَصَبه الحق دلالة وعَلَماً لنا؛ لتهتدي القلوب به إليه. ولا تتجاوزه ولم يُكَلِّف القلوب علم مَاهِيَّة هُوِيَّته، فلا كيف لاستوائه عليه، ولا يجوز أن يقال: كيف الاستواء لمن أوجد الاستواء؟ و إنما على المؤمن الرضى والتسليم**) إ.هـ نقله عنه الذهبي في السير 331/13

والثاني: الكيفية بمعنى حقيقة الصفات وكنهها [481]

---

[481] ولطالما ربطنا في متن هذا الكتاب بين المعنى وبين الكيفية، وقلنا لا نستطيع تصور معنى بلا كيفية، ولا كيفية بلا معنى، **على هذا درج العقل البشري في التفكير**، لذا كان تفويض المعنى هو هو تفويض الكيفية، على أن هذا لا يعني إثبات كيفية لصفات الله تعالى، على نحو ما للصفات عند البشر من كيفيات، بل معنى الصفات

وحينئذ فالمنفي هو العلم بالكيف لا ذات الكيف لأن لذات الله وصفاته حقيقة وكنه استأثر سبحانه بعلمها، ومن ذلك قول مالك في رو اية التمهيد (وكيفيته مجهولة)، وهذه الرو اية إما ان تكون صحيحة السند أو ضعيفة فإن كانت ضعيفة فلا كلام، وإن كانت صحيحة السند فهي شاذة لمخالفتها لسائر الرو ايات وإذا قيل الجمع أولى من الحكم بالشذوذ فسيكون الجمع بتعدد الو اقعة وهذا بعيد، ولكن على فرض صحته فمعنى الكلمتين مختلف:

(فغير معقول) (ومرفوع) يدلان على عدم الوجود

و(ومجهولة) يدل على الوجود مع عدم العلم بها

إذن لا بد أن يكون المراد بالمنفي غير المراد بالمثبت المجهول، والامر في ذلك واضح:

فالمنفي هو الكيف بمعنى (التشخص والتجسيم)، والمثبت المجهول هو الكيفية بمعنى (حقيقة الذات وكنهها)

* - ومن استعمالات الأئمة الكيفية بمعنى حقيقة الصفات وكنهها:

قول ابن المديني: (لا يقال: لم؟ ولا كيف؟ إنما هو التصديق بها، والإيمان بها، وإن لم يُعلم تفسير الحديث ويبلغه عقله، فقد كُفي ذلك) إ.هـ خرجه اللالكائي في شرح السنة 165/1

*- ومنه قول الذهبي: كما في مختصر العلو ص141:

(وهو قول أهل السنة قاطبة: أن كيفية الاستواء لا نعقلها بل نجهلها، وأن استواءه معلوم كما أخبر في كتابه، و أنه كما يليق به. لا نتعمق ولا نتحذلق، ولا نخوض في لوازم ذلك نفياً ولا إثباتاً، بل نسكت ونقف كما وقف السلف) إ.هـ

*- ومنه قول ابن حجر رحمه الله فتح الباري 350/13:

بأن السلف (لم يخوضوا في صفات الله لعلمهم بأنه بحث عن كيفية ما لا تعلم كيفيته بالعقل، لكون العقول لها حد تقف عنده) إ.هـ

*- ومن ذلك ما رواه الصابوني في عقيدة السلف ص40: سئل أبو علي الحسين بن الفضل البجلي عن الاستواء وقيل له: كيف استوى على عرشه؟، فقال:

(<u>أنا لا أعرف من أنباء الغيب إلاَّ مقدار ما كُشف لنا، وقد أعلمنا جلّ ذكره انَّه استوى على عرشه ولم يخبرنا كيف استوى</u>) إ.هـ

*- ومنه قول الإمام ابن خزيمة في كتاب التوحيد 1/289-290:

(نشهد شهادة مقر بلسانه مصدق بقلبه مستيقن بما في هذه الأخبار من ذكر نزول الرب من غير أن نصف الكيفية، لأن نبينا المصطفى لم يصف لنا كيفية نزول خالقنا إلى سماء الدنيا وأعلمنا أنه ينزل والله جل وعلا لم يترك

نفوضه لله تعالى ولا نثبت فيه معنى نعرفه أو نفهمه ولا كيفية نتصورها، والعبارة الصحيحة في ذلك: فالمنفي هو الكيف بمعنى (التشخص والتجسيم)، والمثبت المجهول هو الكيفية بمعنى (حقيقة الذات وكنهها). فتنبه يا رعاك الله.

ولا نبيه عليه السـلام بيان ما بالمسـلمين الحاجة إليه من أمر دينهم فنحن قائلون مصـدقون بما في هذه الاخبار من ذكر النزول غير متلكفين القول بصفته أو بصفة الكيفية إذ النبي لم يصف لنا كيفية النزول) إ.هـ

* - ومنه قول القرطبي في تفسيره 7/140-141:

(ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشـه حقيقة، وخص العرش بذلك لأنه أعظم المخلوقات و إنما جهلوا كيفية الاستواء فإنه لا تعلم حقيقته) إ.هـ

المبحث الرابع عشر:

﴿ليس كمثله شيء﴾،

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾

﴿فَلاَ تَضْرِبُواْ لِلّهِ الأَمْثَالَ إِنَّ اللّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (74) النحل، وهنا يمنع قياس ما لا يقع الحس عليه على الشاهد، يقول الطبري: "فلا تمثلوا لله الأمثال، ولا تشبّهوا له الأشباه، فإنه لا مِثْل له ولا شِبْه. يقول: والله أيها الناس يعلم خطأ ما تمثلون وتضربون من الأمثال وصوابه، وغير ذلك من سائر الأشياء، وأنتم لا تعلمون صواب ذلك من خطئه".

قال القرطبي: "فإن قيل: كيف أضاف المثل هنا إلى نفسه وقد قال: ﴿فَلا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ فالجواب أن قوله: ﴿فلا تضربوا لله الأمثال﴾ أي الأمثال التي توجب الأشباه والنقائص؛ أي لا تضربوا لله مثلاً يقتضي نقصاً وتشبيهاً بالخلق. **والمثل الأعلى وصفه بما لا شبيه له ولا نظير**، جَلّ وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون عُلُوّاً كبيراً. ﴿لِلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ تقدّم معناه". انتهى

فنحن نلزم غرز ما أمر الله به بأن لا نضرب له الأمثال، وبأن نقرر أن له تعالى المثل الأعلى،

وقال الرازي: "وفيه وجوه: الأول: قال المفسرون: يعني لا تشبهوه/ بخلقه. الثاني: قال الزجاج: أي لا تجعلوا لله مثلاً، أو أنه واحد لا مثل له".

وقال الالوسي: "والمراد من الضرب الجعل فكأنه قيل: فلا تجعلوا لله تعالى الأمثال والاكفاء فالآية كقوله تعالى: ﴿فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾ وهذا ما يقتضيه ظاهر كلام ابن عباس، فقد أخرج ابن جرير. وابن المنذر. وابن أبي حاتم عنه رضي الله تعالى عنه أنه قال في الآية: يقول سبحانه لا تجعلوا معي إلهاً غيري فإنه لا إله غيري.

وجعل كثير الأمثال جمع مثل بالتحريك، والمراد من ضرب المثل لله سبحانه الإشراك والتشبيه به جل وعلا من باب الاستعارة التمثيلية، ففي الكشف إن الله تعالى جعل المشرك به الذي يشبهه تعالى بخلقه بمنزلة ضارب المثل فإن المشبه المخذول يشبه صفة بصفة وذاتاً بذات كما ان ضارب المثل كذلك فكأنه قيل: ولا تشركوا بالله سبحانه، وعدل عنه إلى المنزل دلالة على التعميم في النهي عن التشبية وصفاً وذاتاً، وفي لفظ ﴿الامْثَالَ﴾ لمن لا مثال له أصلاً نعي عظيم عليهم بسوء فعلهم، وفيه ادماج أن الأسماء توقيفية وهذا هو الظاهر لدلالة الفاء وعدم ذكر ضرب مثل منهم سابقاً، وهذا الوجه هو الذي اختاره الزمخشري وكلام الحبر رضي الله تعالى عنه لا يأباه فقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ تعليل للنهي أي أنه تعالى يعلم كنه ما تفعلون وعظمه وهو سبحانه معاقبكم عليه أعظم العقاب وأنتم لا تعلمون كنهه وكنه عقابه فلذا صدر منكم وتجاسرتم عليه". انتهى

قال ابن حجر: "قال البيهقي: معنى قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ،﴾ ليس كهو شيء، قاله أهل اللغة قال: ونظيره قوله تعالى ﴿فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به﴾ بالذي آمنتم به وهي قراءة ابن عباس، قال: والكاف في قوله ﴿كمثله﴾ للتأكيد، فنفى الله عنه المثلية بآكد ما يكون من النفي، وأنشد لورقة بن نوفل في زيد بن عمرو بن نفيل من أبيات: " ودينك دين ليس دين كمثله " ثم أسند عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿وله المثل الأعلى﴾ يقول ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ،﴾، وفي قوله ﴿هل تعلم له سميا﴾ هل تعلم له شبها أو مثلا"، [482]

---

[482] فتح الباري.

وقال الإمام القرطبي: "قيل: إن الكاف زائدة للتوكيد؛ أي ليس مثله شيء. قال:

وصالياتٍ كَكُمَا يُؤثَفَيْن

فأدخل على الكاف كافاً تأكيداً للتشبيه. وقيل: المثل زائدة للتوكيد؛ وهو قول ثعلب: ليس كهو شيء؛ نحو قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ آمَنُواْ بِمِثْلِ مَآ آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَواْ**﴾ [البقرة: 137]. وفي حرف ابن مســعود «فَإِنْ آمَنُوا بِمَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا» قال أَوْس بن حَجَر:

وقَتْلَى كمثل جذوع النخـ يل يغشاهم مطر منهمر

أي كجذوع. والذي يُعتقد في هذا الباب أن الله جل اسمه في عظمته وكبريائه وملكوته وحسنى أسمائه وعليّ صفاته، لا يشــبه شــيئاً من مخلوقاته ولا يشــبّه به، وإنما جاء مما أطلقه الشــرع على الخالق والمخلوق، فلا تشــابه بينهما في المعنى الحقيقي؛ **إذ صفات القديم جل وعز بخلاف صفات المخلوق؛ إذ صفاتهم لا تنفك عن الأغراض والأعراض، وهو تعالى منزّه عن ذلك**؛ بل لم يزل بأسمائه وبصفاته على ما بيّناه في (الكتاب الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى)، وكفى في هذا قوله الحق: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾".[483]

وقال ابن عطية: "وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ الكاف مؤكدة للتشبيه، فبقي التشبيه أوكد ما يكون، وذلك أنك تقول: زيد كعمرو، وزيد مثل عمرو، فأذا أردت المبالغة التامة قلت: زيد كمثل عمرو، ومنه قول الآخر: [البسيط]

سعد بن زيد إذا أبصرت فضلهمُ ما إن كمثلهم في الناس من أحد

فجرت الآية في هذا الموضع على عرف كلام العرب"،[484]

وقال أبو حيان في تفســير البحر المحيط: "وما ذهب إليه الطبري وغيره من أن مثلاً زائدة للتوكيد كالكاف في قوله: فأصبحت مثل ﴿كعصف مأكول﴾، وقوله: "وصاليات ككما يؤثفين"

ليس بجيد، لأن مثلاً اسم، والأسماء لا تزاد، بخلاف الكاف، فإنها حرف، فتصلح للزيادة. ونظير نسبة المثل إلى من لا مثل له قولك: فلان يده مبســوطة، يريد أنه جواد، ولا نظير له في الحقيقة إلى اليد حتى تقول ذلك لمن لا يد له، كقوله: ﴿بل يداه مبســوطتان﴾ [المائدة: 64]. فكما جعلت ذلك كناية عن الجود فيمن لا يد له، فكذلك جعلت المثل كناية عن الذات في من لا مثل له. ويحتمل أيضــاً أن يراد بالمثل الصــفة، وذلك ســائغ، يطلق المثل بمعنى المثل وهو الصــفة، فيكون المعنى: ليس مثل صفته تعالى شيء من الصفات التي لغيره، وهذا محمل سهل، والوجه الأول أغوص. قال ابن قتيبة: العرب تقيم المثال مقام النفس، فيقول: مثلي لا يقال له هذا، أي أنا لا يقال لي هذا. انتهى. فقد صــار ذلك كناية عن الذات، فلا فرق بين قولك: ليس كالله شــيء، أو ليس كمثل الله شــيء. وقد أجمع المفســرون على أن الكاف والمثل يراد بهما موضــوعهما الحقيقي من أن كلاً منهما يراد به التشبيه، وذلك محال، لأن فيه إثبات مثل لله تعالى، وهو محال"[485].

---

[483] تفسير القرطبي

[484] المحرر الوجيز

[485] تفسير البحر المحيط.

وقال الالوسي: "ونُسب إلى الزجاج وابن جني والأكثرين القول بأن الكاف زائدة للتأكيد، ورده ابن المنير بأن الكاف تفيد تأكيد التشبيه لا تأكيد النفي ونفي المماثلة المهملة أبلغ من نفي المماثلة المؤكدة فليست الآية نظير شطري البيتين، ويقال نحوه فيما نقل عن الطبري ومن معه، وأجيب بأنه يفيد تأكيد التشبيه إن سلباً فسلب وإن إثباتاً فإثبات فيندفع ما أورد، نعم الأول هو الوجه".

والمثل قال الراغب: "((أعم الألفاظ الموضوعة للمشابهة وذلك أن الند يقال لما يشارك في الجوهر فقط والشبه لما يشارك في الكيفية فقط والمساوي لما يشارك في الكمية فقط والشكل لما يشارك في القدر والمساحة فقط والمثل عام في جميع ذلك، ولهذا لما أراد الله تعالى نفي الشبه من كل وجه خصه سبحانه بالذكر))"،

وذكر الإمام الرازي "أن المثلين عند المتكلمين هما اللذان يقوم كل منهما مقام الآخر في حقيقته وماهيته وحمل المثل في الآية على ذلك أي لا يساوي الله تعالى في حقيقة الذات شيء، وقال: لا يصح أن يكون المعنى ليس كمثله تعالى في الصفات شيء لأن العباد يوصفون بكونهم عالمين قادرين كما أن الله تعالى يوصف بذلك وكذا يوصفون بكونهم معلومين مذكورين مع أن الله تعالى يوصف بذلك، وأطال الكلام في هذا المقام وفي القلب منه شيء".

وفي «شرح جوهرة التوحيد» "اعلم أن قدماء المعتزلة كالجبائي وابنه أبي هاشم ذهبوا إلى أن المماثلة هي المشاركة في أخص صفات النفس فمماثلة زيد لعمرو مثلاً عندهم مشاركته إياه في الناطقية فقط، وذهب المحققون من الماتريدية إلى أن المماثلة هي الاشتراك في الصفات النفسية كالحيوانية والناطقية لزيد وعمرو.

ومن لازم الاشتراك في الصفة النفسية أمران أحدهما: الاشتراك فيما يجب ويجوز ويمتنع. وثانيهما: أن يسد كل منهما مسد الآخر والمتماثلان وإن اشتركا في الصفات النفسية لكن لا بد من اختلافهما بجهة أخرى ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل، ونسب إلى الأشعري أنه يشترط في التماثل التساوي من كل وجه. واعترض بأنه لا تعدد حينئذ فلا تماثل، وبأن أهل اللغة مطبقون على صحة قولنا: زيد مثل عمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه ويسد مسده وإن اختلف في كثير من الأوصاف، وفي الحديث **" الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل "** وأريد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات وأوصافها، ويمكن أن يجاب بأن مراده التساوي في الوجه الذي به التماثل حتى إن زيداً وعمراً لو اشتركا في الفقه وكان بينهما مساواة فيه بحيث ينوب أحدهما مناب الآخر صح القول بأنهما مثلان فيه وإلا فلا، فلا يخالف مذهب الماتريدية، وفيه أيضاً أنه عز وجل ليس له سبحانه مماثل في ذاته فلا يسد مسد ذاته تعالى ذات ولا مسد صفته جلت صفته صفة.

والمراد بالصفة الصفة الحقيقية الوجودية، ومن هنا تعلم ما في قول الإمام ((لا يصح أن يكون المعنى ليس كمثله تعالى في الصفات شيء لأن العباد يوصفون بكونهم عالمين قادرين كما أن الله سبحانه يوصف بذلك)) فإن معنى ذلك أنه تعالى ليس مثل صفته سبحانه صفة، **ومن المعلوم البين أن علم العباد وقدرتهم ليسا مثل علم الله عزوجل وقدرته جل وعلا** أي ليسا سادين مسدهما، وأما كونه تعالى مذكوراً ونحوه فهو ليس من الصفات المعتبرة القائمة بذاته تعالى كما لا يخفى"[486].

---

[486] روح المعاني

المبحث الخامس عشر:

هل يفضي الاختلاف في فهم الصفات للكفر؟

هل يكفر المجسمة؟

وكذلك علينا أن نفهم أن فهم بعض الآيات التي تناولت الصفات على نحو معين يفضي إلى التناقض مع مفاهيم عقدية راسخة بأدلة ثابتة، فلا شك أننا سنمنع فهم الآيات على ذلك النحو كي لا يدخل المرء في الكفر، ومثال ذلك أن تفهم من بعض الآيات أن للخالق أعضاء، وأنه جسم، -تعالى عن ذلك علوا كبيرا- فإن هذا يتناقض تماما مع قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ويتناقض أيضا مع العقل، إذ يجعل الرحمن سبحانه وتعالى مشابها لمخلوقاته، ويجعله من نوع ممكن الوجود، أو يجعله محدودا، وبالتالي محتاجا، ومن كان هذا واقعه لم يكن إلها، فيجب تنزيه الباري عز وجل عن ذلك كله، فكون هذه الأفهام تفضي لمثل هذه التناقضات الجسيمة كان واجبا طرحها بعيدا عند تناول هذه الآيات بالتفسير والاعتقاد، ولا شك أن المجسمة الحقيقيين، إذا اعتقدوا بلوازم الجسمية، كفروا بهذا التأويل المنكر لتلك الآيات إذ لم يعرضوها على آيات أخرى قطعية الدلالة في نفي الجسم ومشابهة المخلوقات عنه سبحانه وتعالى، فهذا أيضا من الضوابط التي يجب أن توضع نصب العين حال التعامل مع آيات الصفات.

قال القرطبي في تفسيره: "قال شيخنا أبو العباس رحمة الله عليه: متبِعو المتشابه لا يخلو أن يتبعوه ويجمعوه طلباً للتشكيك في القرآن وإضلالِ العوامّ، كما فعلته الزنادقة والقرامِطة الطاعنون في القرآن؛ أو طلباً لاعتقاد ظواهر المتشابه، كما فعلته المجسِّمة الذِين جمعوا ما في الكتاب والسنة مما ظاهره الجِسمية حتى اعتقدوا أن البارىء تعالى جسم مجسم وصورة مصوّرة ذات وجه وعين ويد وجنب ورجل وأصبع، تعالى الله عن ذلك؛ أو يتبعوه على جهة إبداء تأويلاتها وإيضاح معانيها، أو كما فعل صبِيغ حين أكثر على عمر فيه السؤال. فهذه أربعة أقسام:

الأوّل: لا شك في كفرهم، وأن حكم الله فيهم القتل من غير استتابة.

الثاني: (الصحيح) القول بتكفيرهم، إذا لا فرق بينهم وبين عباد الأصنام والصور، ويستتابون فإن تابوا وإلا قتلوا كما يفعل بمن ارتدّ.

الثالث: اختلفوا في جواز ذلك بناء على الخلاف في جواز تأويلها. وقد عرف أنّ مذهب السلف ترك التعرّض لتأويلها مع قطعهم باستحالة ظواهرها، فيقولون أمِرّوها كما جاءت. وذهب بعضهم إلى إبداء تأويلاتها وحملِها على ما يصح حمله في اللسان عليها **من غير قطع بتعيين مجمل منها**.

الرابع: الحكم فيه الأدب البليغ، كما فعله عمر بصبيغ". انتهى.

قال ابن حجر الهيتمي في الفتاوى الحديثية: "ومنْ ثمَّ قلنا: لو صرح باعتقاد لازم الجسمية كان كافراً، وقال الأذرعي وغيره: المشهور عدم تكفير المجسمة، وإن قالوا جسم كالأجسام أي لأنهم مع ذلك قد لا يعتقدون لوازم الأجسام". انتهى،

وقال سليمان البجيرمي في حاشية البجيرمي على الخطيب: "وَأَمَّا مَنْ يَكْفُرُ بِبِدْعَتِهِ كَالْمُجَسِّمِ صَرِيحًا وَمُنْكِرِ الْعِلْمِ بِالْجُزْئِيَّاتِ فَلا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ إمَامًا بِحَالٍ كَمَا قَالَهُ فِي التَّحْرِيرِ. قَوْلُهُ: كَالْمُجَسِّمِ هَذَا مَرْجُوحٌ وَعَدَمُ تَكْفِيرِهِ هُوَ الرَّاجِحُ، وَالْمُرَادُ بِهِ مَنْ يَعْتَقِدُ الْجِسْمِيَّةَ فَقَطْ وَإِنْ كَانَ يُلازِمُهَا الْعَرَضُ كَالْبَيَاضِ وَالسَّوَادِ أَوْ لَزِمَهَا الْجِهَةُ إذْ لازِمُ الْمَذْهَبِ لَيْسَ بِمَذْهَبٍ، وَلا يَكْفُرُ مُعْتَقِدُ الْجِهَةِ عَلَى الرَّاجِحِ فَتَأَمَّلْ أَمَّا مَنْ اعْتَقَدَ أَنَّهُ جِسْمٌ لا كَالأَجْسَامِ فَلا يَكْفُرُ، وَعَلَيْهِ يُحْمَلُ إطْلاقُ الرَّوْضَةِ وَغَيْرِهَا بَلْ الْمَشْهُورُ عِنْدَ أَئِمَّتِنَا أَنَّهُ لَيْسَ بِكُفْرٍ" إ.هـ

وقال البجيرمي في تحفة الحبيب على شرح الخطيب: "وذكر حج في فتاويه الحديثية نقلاً عن الأذرعي وغيره أن المشهور عدم تكفير المجسمة وإن قالوا له جسم كالأجسام لأنهم مع ذلك قد لا يعتقدون لوازم الأجسام إ.هـ وفي المسايرة وشرحها ومن سماه جسماً وقال: لا كالأجسام يعني في نفي لوازم الجسمية كبعض الكرامية، فإنهم قالوا: هو جسم بمعنى موجود. وآخرون منهم قالوا: هو جسم بمعنى قائم بنفسه خطأ لكن خطؤه في إطلاق الاسم لا في المعنى إ.هـ وقوله صريحاً بخلاف المجسم ضمناً كالقائل بالجهة أو بلون مثلاً لأن ذلك من لوازم الأجسام، والمعتمد عدم تكفير المجسمة مطلقاً وكذا الجهوية أي لغلبة التجسيم على الناس وأنهم لا يفهمون موجوداً في غير جهة". إ.هـ انتهى

ومعنى هذا، أن المرء من المجسمة، قد لا يزيد اعتقاده في قلبه عن أن يكون المولى عز وجل جسما، ولكنه لا يعتقد بلوازم هذا من أن يكون محدودا، وأن يكون مشابها للمخلوقات، وما شابه، فهذا اقتصر في اعتقاده على أن يقول برجل وعين ويد، دون أن يعتقد بلوازم ذلك، فهو لا يكفر، إلا إذا اعتقد بلوازم الجسمية، على شناعة معتقده، وسوء فهمه، وعلى هذا فليحذر الذين يكفرون الناس دون أن يلجو هذه المسألة من بابها الصحيح، وليحذر المجسمة إذ إن لهذه الأقوال لوازم عقلية، ينبغي عليهم تعلمها قبل القول بهذا القول المنكر.

وحتى نضع يدنا على الجرح -كما يقال- مباشرة، فإن القائل بالجسم، إما أن يتصور معنى هذا الذي يقوله في ذهنه أو لا يتصوره، فمثلا يقول: ﴿يد الله﴾، فإما أن يتصور في ذهنه كفا، أو جارحة، فإما أن يلزمه ما يلزم مع إطلاق لفظ اليد من متلازمات كالجهة، أي أن توجد اليد في جهة معينة، أو أن يكون لها حدود معينة، أو شكلا معينا، وإما أن يلزمه ما يلزم تصور الجسم أو اليد من الأعراض الملازمة للمعنى الذي وضعته العرب لكلمة اليد، كاللونية، والحرارة، فهذا في كل هذا يلزم من تصوره وما لزمه من لوازم هذا التصور أن يجعل الله تعالى محدودا مشابها لمخلوقاته،

أو أن يقول بالجسمية أو باليد مثلا دون أن يتصور معها أي تصور، لا شكل، ولا لون، ولا حجم، ولا حد، بل يقول أنا أقول جسم بمعنى قائم بنفسه، أو بمعنى أنه موجود، أو أنه شيء، مقابل المعدوم الذي ليس بشيء، فهذا كله خانته العبارة، أخطأ في إطلاق اللفظ لا المعنى، ولم يعتقد بشيء من لوازم الجسمية، سواء ما يتعلق بالجوهر (الكنه، الذات) أو بالعرض (الصفات والخصائص) بينما الأول اعتقد بلوازمها.

فهذا الثاني إذ يقول لك: جسم لا كالأجسام، ويد لا كالأيدي، فإنه بذا يناقض نفسه، فإن قولهم: جسم أو يد إصدار حكم بتصديق حصول نسبة بين لفظة وبين معناها، أي المعنى الذي وضعته العرب لتلك اللفظ والذي تصاحبه حتما صورة ذهنية لهذا الواقع، وقولهم لا كالأجسام نفي لهذا المعنى، وهو أشبه بقول القائل: هذا أسد، ولكنه ليس بالأسد، فإن كان في الأولى عنى المعنى الحقيقي، فإنه يكون في الثانية أكذب نفسه، وإن كان يعني المعنى المجازي، فإنه لم يناقض نفسه، ولكن المشكلة أن القوم يصرون على حمل اللفظ على حقيقته اللغوية!! وعلى ظاهره! فهنا يقع تناقضهم الشنيع!!

قال الرازي في تفسيره: "إذا عرفت هذا فنقول اختلفت الأمة في تفسير يد الله تعالى، فقالت المجسمة: إنها عضو جسماني كما في حق كل أحد، واحتجوا عليه بقوله تعالى: ﴿أَلَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَاۗ قُلِ ادْعُوا شُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ﴾ (الأعراف: 195) وجه الاستدلال أنه تعالى قدح في إلهية الأصنام لأجل أنها ليس لها شيء من هذه الأعضاء، فلو لم تحصل لله هذه الأعضاء لزم القدح في كونه إلهاً، ولما بطل ذلك وجب إثبات هذه الأعضاء له قالوا وأيضاً اسم اليد موضوع لهذا العضو، فحمله على شيء آخر ترك للغة، وإنه لا يجوز.

واعلم أن الكلام في إبطال هذا القول مبني على أنه تعالى ليس بجسم، **والدليل عليه أن الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون، وهما محدثان**، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث/ ولأن كل جسم فهو متناه في المقدار، وكل ما كان متناهياً في المقدار فهو محدث، ولأن كل جسم فهو مؤلف من الأجزاء، وكل ما كان كذلك كان قابلاً للتركيب والانحلال، وكل ما كان كذلك افتقر إلى ما يركّبه ويؤلفه، وكل ما كان كذلك فهو محدث، فثبت بهذه الوجوه أنه يمتنع كونه تعالى جسماً، فيمتنع أن تكون يده عضواً جسمانياً". انتهى.

موقف الباقلاني من الصفات مثالا:

نسب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في كتابه الفتاوى الحموية الكبرى للإمام الحبر أبي بكر الباقلاني أقوالا زعم أنها في كتاب الإبانة، وابن القيم قال أنها في كتابه التمهيد، فالتحقق من هذه المقولات وحدها استغرقني ساعات من النظر والبحث حتى عثرت على كتاب جيد، رسالة دكتوراة للدكتور محمد رمضان عبدالله، عنوانها الباقلاني وآراؤه الكلامية، قال فيها ما نصه:

جاء في كتاب الفتاوى الحموية الكبرى لابن تيمية أن القاضي أبا بكر الباقلاني قال في كتاب الإبانة تصنيفه: فإن قال قائل: فما الدليل على أن لله وجها ويدا؟ قيل له قوله: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾، وقوله تعالى: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾، فأثبت لنفسه وجها ويدا، ثم ذكر ابن تيمية رحمه الله ناقلا عنه: فإن قال: فهل تقولون أنه في كل مكان؟ قيل له: معاذ الله، بل هو مستو على عرشه كما أخبر في كتابه فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وقال تعالى: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾، وقال: ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور﴾، قال: لو كان في كل مكان لكان في بطن الإنسان وفمه والحشوش التي يرغب عن ذكرها، ولوجب أن يزيد بزيادة الأمكنة، إذا خلق منها ما لم يكن، وينقص بنقصانها إذا بطل ما كان، ولصح أن يرغب إليه نحو الأرض وإلى خلفنا وإلى يميننا وإلى شمائلنا، وهذا قد أجمع المسلمون على خلافه، وتخطئة قائله،...

ثم عقب ابن تيمية على ذلك بقوله: وقال في كتاب التمهيد كلاما أكثر من هذا. انتهى النقل من كتاب ابن تيمية، وقد أورد تلميذه ابن القيم هذا النص كاملا، ولكنه لم ينسبه إلى كتاب الإبانه بل إلى كتاب التمهيد في أصول الدين، وهو من أشهر كتبه، ونقل عنه أنه يقول: ولا يجوز أن يكون معنى استوائه على العرش هو استيلاؤه كما قال الشاعر: قد استوى بشر على العراق، لأن الاستيلاء القدرة والقهر، والله تعالى لم يزل قادرا قاهرا عزيزا مقتدرا، وقوله: ﴿ثم استوى﴾ يقتضي استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن، فبطل ما قالوه" انتهى ما قاله ابن القيم في كتابه اجتماع الجيوش الإسلامية ص 147،

يقول الدكتور محمد رمضان عبدالله: فمن تأمل هذه النصوص التي أوردها كل من ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله لا يشك في أن الباقلاني كان يذهب مذهبهما في القول بالصفات الخبرية، وإمضاء النصوص الشرعية الواردة حول هذه الصفات على ظواهرها من غير تأويل.

ولكني أود أن أقف هنا قليلا تجاه هذا الكلام الذي نقلاه عن الباقلاني، فأقول: انني لم أستطع أن أعثر على كتاب الإبانة لأتاكد من صحة ما نقله عنه ابن تيمية لعدم وجوده في المكتبات رغم بحثي الكثير عنه، وأما كتاب التمهيد الذي حققه الأستاذان الفاضلان محمد عبد الهادي أبو ريده، ومحمود محمد الخضيري[487]، فليس فيه هذا الكلام الذي أورده كل من ابن تيمية وابن القيم.

لذلك لا أميل إلى الاقتناع بصحة هذا النقل ولا أرى أن الباقلاني كان يقول بالصفات الخبرية كما يزعم ابن تيمية وابن القيم للأمور التالية، -أنقلها مختصرا-:

أولا: الأمر الأول هو أن الباقلاني يعتبر الرجل الثاني بعد الأشعري وأن الأشاعرة مذهبهم معروف في التأويل، وقد فند كل من معه من الإئمة كابن فورك والاسفرائيني ومن جاء بعده من أئمة المذهب كالغزالي وإمام الحرمين وغيرهم كل أقوال الفرق الأخرى، وآراءهم، ولم نجد في كتبهم كلمة واحدة من هذا رغم اطلاعهم الكامل على كتب إمامهم الباقلاني، ولو كان ما قال لتعقبوه وقالوا قولهم فيه.

ثانيا: في كتاب الإنصاف للباقلاني نصوص تدل على أنه كبقية الأشاعرة من المؤولين قال في الانصاف ص 25: "إن الله جل ثناؤه مستو على العرش ومستول على جميع خلقه، كما قال تعالى: ﴿الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، بغير مماسة وكيفية ولا مجاورة" فالباقلاني هنا يفسر الاستواء بالاستيلاء لأن قوله مستول عطف تفسير لقوله مستو. ونجد عنده أصرح من هذا فقد جاء في ص 37 من الإنصاف: " ويجب أن يعلم أن الله سبحانه باق، ومعنى ذلك أنه دائم الوجود، والدليل عليه قوله ﴿ويبقى وجه ربك﴾ يعني ذات ربك، وأيضا قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾، يعني ذاته "

وهذا صريح في أنه أول الوجه في الآيتين بالذات.

كذلك نرى الباقلاني يؤول الرضا عن العبد أو الغضب عليه بإرادة إثابته أو عقابه، فيقول في كتاب التمهيد: فإن قال قائل فهل تقولون أنه تعالى غضبان، راض، وأنه موصوف بذلك؟ قيل له: أجل، وغضبه على من غضب عليه ورضاه على من رضي عنه هما إرادته لإثابة المرضي عنه وعقوبة المغضوب عليه لا غير ذلك"، وكذلك نراه ينفي عن الله سبحانه وتعالى الاختصاص بالجهات وكل سمات الحدوث فيقول: ويجب أن يعلم ان كل ما يدل على الحدوث أو على سمة النقص فالرب تعالى يتقدس عنه، فمن ذلك أنه تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بصفات المحدثات، وكذلك لا يوصف بالتحول والانتقال ولا القيام ولا القعود، لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وقوله: ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾، ثم ينفي أن يكون المراد بالاستواء الاستقرار فيقول: ولا نقول أن العرش له قرار ولا مكان لأن الله تعالى كان ولا مكان، فلما خلق المكان لم يتغير عما كان، ثم يستشهد الباقلاني بكلام بعض علماء السلف ويرتضيه فيقول: قال أبو عثمان المغربي: كنت أعتقد شيئا من حديث الجهة، فلما قدمت بغداد وزال ذلك عن قلبي كتبت إلى أصحابنا أني قد أسلمت من جديد، وقد سئل الشبلي عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، فقال: الرحمن لم يزل ولا يزول، والعرش محدث، والعرش

---

[487] وهما معروفان في الأوساط الجامعية والمحافل العلمية بكل نبل وفضل، وعنيا بتحقيق الكتاب عناية كبيرة، وعرضا نتيجة بحثهما على القارئ بما تطمئن له نفسه جزاهما الله خيرا.

بالرحمن اسـتوى، وقـال جعفر بن محمد الصـادق عليه السـلام: من زعم أن الله تعالى في شيء أو من شيء أو على شيء فقد أشرك" انتهى النقل عن كتاب رمضان عبد الله وفيه أكثر.

إذن، فهذه المشـكلة العويصـة التي يتناقلها العوام مهللين مكبرين أن الباقلاني قد رجع عن مذهب التأويل، من غير تمحيص ولا تفكير ولا تدبر، بل حتى بعض العلماء كالشـنقيطي رحمه الله في كتابه أضـواء البيان، تفسـير سـورة محمد،[488] لمجرد نقولات خاطئة في كتابي ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله، لعلهما أشكل عليهما كتاب تمهيد آخر، أو نسخة فيها خطأ، أو غير ذلك، فقد جرت أقلام بالتزوير في بعض كتب أهل العلم، لعل نتاجها هو ما وصـل للإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى، فلم يعرض كل أولئك مثل تلك الأقوال على ما هو ثابت من رأي الباقلاني رحمه الله لينصفوه وينصفوا أنفسهم.

---

[488] قال الشنقيطي رحمه الله تعالى إضافة إلى ما نقل أعلاه نقلا عن التمهيد!! للباقلاني!!: فأثبت لنفسه وجهاً ويدين.

فإن قالوا: فما أنكرتم أن يكون المعنى في قوله ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ أنه خلقه بقدرته أو بنعمته، لأن اليد في اللغة قد تكون بمعنى النعمة، وبمعنى القدرة، كما يقال: لي عند فلان يد بيضاء. يراد به نعمة.... فكذلك قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ يعني بقدرتي أو نعمتي.

يقال لهم هذا باطل لأن قوله: ﴿بِيَدَيَّ﴾ يقتضي إثبات يدين هما صفة له.

فلو كان المراد بهما القدرة لموجب أن يكون لــه قدرتان. وأنتم لا تزعمون أن للباري سبحانه قدرة واحدة، فكيف يجوز أن تثبتوا لــه قدرتين؟ وقد أجمع المسلمون من مثبتي الصفات والنافين لها على أنه لا يجوز أن يكون له تعالى قدرتان فبطل ما قلتم.

وكذلك لا يجوز أن يكون اللـه تعالى خلق آدم بنعمتين، لأن نعم اللـه تعالى على آدم وعلى غيره لا تحصى.... ويدل على فساد تأويلهم أيضاً أنه لو كان الأمر على ما قالوه لم يغفل عن ذلك إبليس، وعن أن يقول وأي فضل لآدم علي يقتضي أن أسجد له، وأنا أيضاً بيدك خلقتني التي هي قدرتك وبنعمتك خلقتني؟

وفي العلم بأن الله تعالى فضل آدم عليه بخلقه بيديه، دليل على فساد ما قالوه.

فإن قال قائل: فما أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة؟ إذ كنتم لم تعقلوا يد صفة ووجه صفة لا جارحة.

يقال له: لا يجب ذلك كما لا يجب إذا لم نعقل حياً عالماً قادراً إلا جسماً أن نقضي نحن وأنتم على الله تعالى بذلك.

وكما لا يجب متى كان قائماً بذاته أن يكون جوهراً أو جسماً، لأنا وإياكم لم نجد قائماً بنفسه في شاهدنا إلا كذلك. ا هـــ... فإن قال قائل: ففصلوا لي صفات ذاته من صفات أفعاله، لأعرف ذلك. قيل له: صفات ذاته هي التي لم يزل ولا يزال موصوفاً بها.

وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء والوجه والعينان واليدان. ا هـ محل الغرض منه بلفظه.

وقد نقلناه من نسخة هي أجود نسـخة موجودة لكتاب التمهيد للباقلاني المذكور. هكذا ختم الشـنقيطي قوله بأنها أجود نسـخة للتمهيد، مع أن النسـخة المحققة لا تحويه!! ولا ندري بتحقيق من النسخة التي نقل عنها مولانا العلامة الشنقيطي رحمه الله تعالى وأحسن إليه.

خاتمة

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّد في الأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ وَفِي الْمَلأِ الأَعْلَى إِلَى يَوْمِ الْدِّينِ، صَلاَةً تَكُونُ لَكَ رِضَاءً وَلِحَقِّهِ أَدَاءً، وَأَعْطِهِ الْوَسِيلَةَ وَالْمَقَامَ الَّذِي وَعَدْتَهُ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ كَمَا هُوَ أَهْلُهُ وَيَسْتَحِقُّهُ، كَمَا يَلِيقُ بِعَظِيمِ شَرَفِهِ وَكَمَالِهِ وَرِضَاكَ عَنْهُ وَمَا تُحِبُّ وَتَرْضَى لَهُ دَائِماً أَبَداً، أَفْضَلَ صَلاَةٍ وَأَكْمَلَهَا وَأَتَمَّهَا كُلَّمَا ذَكَرَكَ وَذَكَرَهُ الْذَّاكِرُونَ وَغَفَلَ عَنْ ذِكْرِكَ وَذِكْرِهِ الْغَافِلُونَ وَسَلِّمْ تَسْلَيماً كَثِيْراً، وأجر يا رب لطفك الخفي في أمورنا بفضل رحمتك وكرمك ولطفك يا كريم.

اللهم إني أسألك بك يا رب العالمين، أسألك باسمك الأعظم الذي إن سئلت به أجبت، وإن استغفرت به غفرت، وإن استرحمت به رحمت، وإن استشفيت به شفيت، يا مجيب دعوة الداعين:

أسألك يا رب بك يا أيها الذي ليسَ إلَّاهُ ربٌ يُدعى، سألتك يا مالك حوائج السائلين الذي يُعطِي إذا سُئل، ولا يزداد على كثرة السؤال إلا جودا وكرما، وعلى كثرة الإلحاح إلا تفضلا وإحسانًا، يأتيه المُثقَلُ بالهموم شاكيا، فيفرج كرباته، والغارق في الذنوب مستغفرا، فيغفر زلاته، والمستيئس من النجاة، فيمد له يد نجاته، إذا أساءت العباد حَلِمَ وأمْهَلَ، وإن أحسنوا تفضلَ وقَبِلَ وإن عصوا ستر، وإن أذنبوا عفا وغفر، وإذا دعوه أجاب، فكان أقرب إليهم من حبل وريدهم، وأرحم بهم من والدهم على وليدهم، وإذا نادوه سمعهم، وإذا أقبلوا عليه أسرع إليهم، من تقرب إليه بشبر قربه ذراعا، ومن أتاه يمشي أسرع إليه هرولة، وإذا ولَّوا عنهُ تكرم وتفضل ودعاهم، ولم يوصد بابه أمامهم، شديد العقاب، وهو الغفور الرحيم، لكل مُسترحمٍ لديه رحمة، ولكل راغبٍ إليه زُلفى، تتابعت نعمه وآلاؤه، حتى اطمأنت الأنفس بتتابعها، وتظاهرت المنن منه حتى اعترف أولياؤه بالتقصير عن حقه، أسبغ نعمه عليهم ظاهرة وباطنة، سألتك بمن تظاهرت العِبَرُ حتى نطقت الصوامتُ بحجته، ودل كل ما كُتب على صفحة نجوم السماء، وحبات رمل أديم الأرض على عظيم قدرته، وأظهر من الآيات حتى أفصحت السماوات والأرضون بأدلته، وقهر بعظيم قدرته حتى خضع كل شيء لعزته وعنت الوجوه لعظمته .

سألتك يا الله بك أن تنزل علينا شآبيب رحمتك، وأن تتقبل أعمالنا وان تجعلها خالصة لوجهك، وان تستر علينا في الدنيا والآخرة، اللهم إني أسألك لنا وللمسلمين أجمعين من خير ما سألك الحبيب المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم وعبادك الصالحون، وأعوذ بك لهم ولنا من شر ما استعاذ بك منه الحبيب المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم وعبادك الصالحون

أسألك الخير كله عاجله وآجله ما علمنا منه وما لم نعلم ونعوذ بك من الشر كله عاجله وآجله ما علمنا منه وما لم نعلم

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الحمد لله على نعمائه، ونسـأله تعالى أن يكون أجرى الحق على ألسـنتنا وبأيدينا، وأن يكون عصـمنا من الزلل، وأن يتجاوز عنا برحمته، وفضـلـه، وكرمه، فإنا والله لذاته العلية محبون، على ما فينا من التقصـير، والشـرود عن الجادة، والانغماس في الدنيا، ومع أن هذا كله يدل على تقصير من جانب المحب، إلا أننا نسأله تعالى أن لا يكون حبنا له ادعاء،

أنـا مـذنـب أنـا مـخطـىء أنـا عـاصـي — هـو غـافـر هـو راحـم هـو عـافـي
قـابـلـتـهـن ثـلاثـة بـثـلاثـة — وسـتغلبن أوصـافـه أوصـافـي

حدثنا المزني قال: دخلت على الشافعي في مرضه الذي مات فيه، فقلت: يا أبا عبدالله، كيف أصبحت؟ فرفع رأسه، وقال: أصـبحت من الدنيا راحلا، ولإخواني مفارقا، ولسـوء عملي ملاقيا، وعلى اللـه واردا، ما أدري روحي تصـير إلى جنة فأهنيها، أو إلى نار فأعزيها، ثم بكى، وأنشأ يقول[489]:

إلـيـك إلـه الـخـلـق أرفـع رغـبـتـي — وإن كـنـتُ-يـا ذا الـمـنّ والـجـود-مـجـرمـاً
ولـمّـا قسـا قلبي وضـاقـت مـذاهبي — جَـعَـلْـتُ الـرَّجَـا مِـنِّـي لِـعَـفْـوِكَ سُـلَّـمَـا
تـعـاظـمـنـي ذنـبـي فـلَّـمـا قـرنـتـهُ — بـعـفـوكَ ربـي كـانَ عـفـوكَ أعـظـمـا
فَـمَـا زِلْـتَ ذَا عَـفْـوٍ عَـنِ الـذَّنْـبِ لَـمْ تَـزَلْ — تَـجُـودُ وَتَـعْـفُـو مِـنَّـةً وَتَـكَـرُّمَـا
فـلـولاكَ لـم يصـمـد لإبـلـيـسَ عـابـدٌ — فـكـيـفَ وقـد أغـوى صَـفـيَّـكَ آدمـا
فـإن تـعـفُ عـنـي تـعـفُ عـن مـتـمـردٍ — ظَـلُـومٍ غَشُـومٍ لا يـزايـلُ مـأثـمـا
وإن تـنـتـقـمْ مـنـي فـلسـتُ بـآيـسٍ — ولـو أدخـلـوا نـفسـي بـجُـرْمٍ جـهـنَّـمـا
فَلِلَّهِ دَرُّ الْـعَـارِفِ الـنَّـدْبِ إنَّـهُ — تـفـيـض لِـفَـرْطِ الْـوَجْـدِ أجـفـانُـهُ دَمَـا
يُـقِـيـمُ إذَا مَـا الـلـيـلُ مَـدَّ ظَـلاَمَـهُ — على نفسـهِ من شـدَّة الخوفِ مـأتـمـا
فَصِـيـحـاً إذَا مَـا كَـانَ فِـي ذِكْـرِ رَبِّـهِ — وَفِـي مَـا سِـواهُ فِـي الْـوَرَى كَـانَ أَعْـجَـمَـا
ويـذكـرُ أيـامـاً مضـت مـن شـبـابـهِ — وَمَـا كَـانَ فِـيـهَـا بِـالْـجَـهَـالَـةِ أَجْـرَمَـا
فَصَـارَ قَـرِيـنَ الـهَـمِّ طُـولَ نَـهَـارِهِ — أخـا السُّـهـدِ والنَّجوى إذا الليـلُ أظلـمـا
يَـقُـولُ حَـبـيـبـي أَنْـتَ سُـؤْلِـي وَبُـغْـيَـتِـي — كـفـى بـكَ لـلـراجـيـنَ سـؤلاً ومـغـنـمـا
ألسـتَ الـذِّي غـذيـتـنـي وهـديـتـنـي — وَلاَ زِلْـتَ مَـنَّـانـاً عَـلَـيَّ وَمُـنْـعِـمَـا
عَسَـى مَـنْ لَـهُ الإحْسَـانُ يَـغْـفِـرُ زَلَّـتي — ويسـتـرُ أوزاري ومـا قـد تـقـدمـا
حَـوالـيَّ فضـلُ اللَّه مـن كـل جـانـب — ونـورٌ مـن الـرحـمـن يـفـتـرش السَّـمَـا
وفـي الـقـلـب إشـراقُ الـمـحـبِّ بوصـلـهِ — إذا قـارب الـبـشـرى وجـاز إلـى الـحـمـى

489) روى المزني بعض هذه الأبيات، وألحقت بها باقي القصيدة من مراجع أخرى.

حـــوالـــيَّ إيـــنـــاسٌ مـــن اللَّه وحـــده	يـطـالـعـنـي فـي ظـلـمـة الـقـبـر أنـجـمـا
أصـــونُ ودادي أن يـدنـســـه الـــــهـوى	وأحـفـظ عـهـد الـحـبِّ أن يـتـثـلـمـا
ففي يقظتي شـــوقٌ وفـي غَـفـوتـي مُـنًـى	تــلاحــق خــطــوي نشـــوة وتــرنُّــمــا
ومـن يـعـتـصـــم بـالـلَّه يســـلـم مـن الـورى	ومــن يَــرْجُــه هــيــهــات أن يــتــنــدَّمــا

كذلك ونسأله تعالى أن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، صائبة، خالية من حب الشهرة، وحب الذكر، وأن لا يكون نصيبنا منها إلا الخير في الدنيا والآخرة، وأن يغفر بفضله لسادتنا العلماء، ولمن أخذنا عنهم هذا الدين العظيم، وأن لا يجعل في صدورنا غلا للذين آمنوا، فإنا والله نحب المسلمين، ونحب لهم الخير، ونحب لهم أن يجتمعوا على ما جمع الله عليه قلوب من لو أنفق رسول الله ﷺ ما في الأرض جميعا، ما ألف بين قلوبهم، ولكن الله ألف بينهم، فاللهم ألف بين قلوب المسلمين واجمعهم على محبتك وطاعتك وحسن الإيمان بك، وحَسَنِ العمل الخالص لوجهك الكريم.

وبعد، فهذا ما اجتهدنا فيه في هذه المسألة، وهو جهد المقل، وللمسلم على المسلم حق النصح، فمن أراد مخاطبتي وأداء واجب النصح لي على زلة غير مقصودة، أو رأي مرجوح، أو استفسار عن شيء من ذلك، فعليه مكاتبتي على بريدي الالكتروني:

tasalameh@gmail.com

المراجع



الجزء الأول
مفهوم الظن
في القرآن الكريم وعلاقته باليقين
ثائر سلامة (أبو مالك)
الطبعة الثانية : مزيدة ومنقحة
١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م
الجزء الثاني
القول الفصل في
مفهوم الإيمان شرعا
الجزء الثالث
أدلة الاعتقاد
١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م
مفاهيم في العقيدة
الجزء الرابع
ضوابط التعامل مع مسائل
صفات الله تعالى
ثائر سلامة (أبو مالك)
الطبعة الثانية : مزيدة ومنقحة
١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م
موقف العقل والعلم
من وجود من بيده ملكوت السموات والأرض
ثائر سلامة (أبو مالك)
الطبعة الأولى : مزيدة ومنقحة
١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م